ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

69e Année | Janvier - Février 1968 | N° 405

L'HYPERBOLISME DANS LA RHÉTORIQUE ARABE

Le style arabe favorise les tournures synthétiques et indirectes : l'ellipse, la synecdoque, la métonymie y abondent, de même que la métaphore, l'hyperbole et la tautologie. Le Sémite est porté à distinguer toujours entre une « essence » et une « forme » et n'hésite pas à sacrifier l'homogénéité de celle-ci à la véracité de celle-là ; si bien que, dans les textes sémitiques de caractère religieux ou poétique, il faut toujours percevoir l'intention derrière l'expression et non pas la méconnaître à cause de quelque incohérence formelle ; et il faut découvrir, non seulement l'intention spirituelle, mais aussi l'émotion qui en détermine le jaillissement et la concrétion verbale. Ainsi, l'hyperbole traduit souvent une émotion provoquée par la perception directe de la réalité spirituelle à définir ; mais ce qui compte avant tout, c'est la fonction indicative de l'hyperbole à l'égard d'un rapport précis mais implicite, lequel donne à la proposition tout son sens et compense ou annule de ce fait l'apparence d'absurdité du mot à mot.

L'argument faisant valoir que les stylistes arabes exigent et la clarté logique et l'efficacité dialectique, — celle-ci relevant de la rhétorique soucieuse du contenu (*balâghah*) et celle-là de la rectitude formelle (*façâhah*), — cet argument, disons-nous, ne prouve rien contre la tendance sémitique à l'expression indirecte, puisque pour les Arabes, est clair ce qui à leur avis est bien dit ; l'emploi fréquent du « déguisement » (*kinâyah*) montre au contraire que pour l'Arabe il est naturel d'« embellir » une expression en la rendant moins directe et, à son point de vue,

d'autant plus riche (1). Il y a néanmoins dans le style arabe comme deux pôles, l'un correspondant pleinement à ce que nous venons de décrire et l'autre ayant un caractère plus abstrait ou plus logicien ; ces deux pôles se sont cristallisés respectivement dans les écoles de Koufa et de Basra, la première se fondant sur les paradigmes scripturaires et ayant de ce fait un caractère imagé et empirique, et la seconde s'inspirant d'une conception plus principielle ou plus théorique du langage ; cette seconde rhétorique prédomine dans les écrits théologiques, scientifiques et philosophiques, y compris les traités strictement doctrinaux des Soufis.

Mais ce qui nous préoccupe ici, c'est la langue arabe dans son expression la plus spontanée, avec son style métaphorique et volontiers hyperbolique, celui qui s'inspire de la Sounna et, consciemment ou non, de l'ancienne poésie. Comme on ne peut s'empêcher de tenir compte du conditionnement ethnique ou psychologique d'une langue — à part son fondement proprement spirituel — nous ne saurions passer sous silence ici la noble impulsivité, et l'irréflexion de surface qui en résulte, des anciens Arabes, qui tirèrent l'épée « pour un oui ou pour un non » ; cela est tellement vrai que le Koran a dû spécifier que Dieu n'en veut pas aux croyants pour leurs serments irréfléchis. Sur le plan du langage, le vice d'un hyperbolisme impulsif — surtout dans des contextes spirituels — déconcerterait gravement si l'on ne faisait pas la part d'un tempérament explosif, et noble dans sa sincérité même.

Nous avons fait allusion plus haut au caractère volontiers indirect de la rhétorique arabe ; il convient de nous y arrêter un peu plus longuement. L'injonction évangélique de ne pas jeter les perles aux pourceaux ni de donner le sacré aux chiens, outre sa signification universelle et évidente, marque en même temps — et comme par accident — un trait

(1) La vérité spirituelle — a dit un cheikh marocain — est plus belle quand elle est voilée comme une fiancée. Cette opinion suggère — outre le souci d'ampleur dialectique — une attitude quasi liturgique de distance respectueuse ou même de crainte révérentielle à l'égard de la vérité.

specifiquement sémitique ; la vérité directe et nue est à la fois trop précieuse et trop dangereuse, elle enivre et elle tue, elle risque d'être profanée et de susciter des révoltes ; elle est comme le vin qu'il faut sceller, et qu'en fait l'Islam prohibe, ou comme la femme qu'il faut couvrir, et qu'en fait l'Islam voile. Le style spirituel des Sémites est volontiers plein de réticences et de tournures indirectes, il est comme un jeu subtil de voilements et de dévoilements ; la parole inspirée est une fiancée inviolable, l'aspirant doit la *mériter même au niveau du simple* langage (1). La précaution ésotérique a donc imprégné toute la rhétorique arabe, elle a déterminé une sorte de pudeur ou de discrétion sur le plan de la manifestation verbale, en même temps qu'une esthétique particulière : c'est-à-dire qu'il y a là aussi une part de jeu ou d'art, de calligraphie musicale si l'on veut. Le langage apparaît à l'Arabe presque comme une fin en soi, une substance autonome, qui préexiste par rapport à ses contenus ; comme l'Existence universelle, qui est son prototype, le langage nous enferme ontologiquement dans la vérité, que nous le voulions ou non : avant tous les mots, son sens global est « Sois ! » (*Kun*), il est divin en son essence. « Au commencement était le Verbe. »

Le voilement et le jaillissement sont comme les deux pôles complémentaires de la mentalité arabe en particulier et musulmane en général. L'esprit musulman est enraciné dans la certitude de l'Absolu et orienté vers cette certitude et son objet ; mais cette conscience de la Vérité la plus haute et la plus intransigeante a pour complément humain une émotivité d'autant plus fulgurante, laquelle se trouve d'ailleurs compensée par une profonde générosité ; et nous pensons ici moins au tempérament des Bé-

(1) Cette mentalité, ou ce principe, évoque le symbolisme initiatique de Persée et d'Andromède, donc aussi de la victoire sur Méduse. Le symbolisme de la vérité-fiancée se retrouve notamment aussi dans le « Cantique des Cantiques », ou encore, au point de vue iconographique, dans les « Vierges noires » : « Je suis *noire* et pourtant belle », dit également la Sulamite. La noirceur est le caractère secret, supraformel de la gnose, bien que, en certains cas — appliquée par exemple à Jérusalem — elle puisse avoir le sens négatif de détresse.

douins en soi qu'à sa mise en valeur par l'Islam, c'est-à-dire que les deux caractères opposés et complémentaires que nous venons de mentionner relèvent du génie de l'Islam aussi bien — et même plus profondément — que de la mentalité positive de la race arabe. Ce ternaire « Vérité-Victoire-Générosité » décrit l'âme même du Prophète, dans laquelle le génie de l'Islam et celui de la race arabe se confondent (1) : la conscience de l'Absolu a pour répercussion dynamique la guerre sainte, car l'Absolu exclut tout ce qui n'est pas lui, il est sous ce rapport comme un feu dévorant ; mais il est en même temps l'Infini, qui est maternel et qui englobe tout, et sous ce rapport la conscience de l'Un engendrera les attitudes apaisantes et charitables, telles l'aumône et le pardon.

***

L'hyperbole arabe, nous l'avons dit, a la fonction de mettre indirectement en évidence un rapport particulier, lequel n'est pas exprimé mais qu'il faut découvrir au moyen même de l'apparente absurdité de l'image. Par exemple, un hadith rapporte qu'une femme entra au Paradis en avance sur les élus, et que ce fut pour la simple raison qu'elle avait bien élevé ses enfants ; ce qui signifie que le fait d'avoir élevé les enfants avec une parfaite abnégation et avec le résultat le meilleur possible, manifeste la sainteté de la mère. Quant à l'avance sur les élus — image apparemment contradictoire — elle constitue une métaphore : l'avance spatiale représente ici un avantage de facilité, non de distance ou de mouvement, c'est-à-dire qu'il y a des âmes simples qui entrent au Paradis à peu de frais relativement, ou en d'autres termes, sans avoir à subir les grandes épreuves des héros de la spiritualité. Le hadith ne fait pas allusion, bien entendu, aux degrés du Paradis ; il n'a

(1) Le ternaire dont il s'agit évoque la *Trimûrtî : Brahma, Shiva, Vishnu*. Nous sommes ici bien au-delà de toute psychologie raciale ; il n'en subsiste pas moins un certain rapport entre la Révélation et le génie ethnique qui la véhicule, car le support humain d'une manifestation divine doit se prêter à l'image divine qui entend se manifester.

d'autre intention que de souligner la facilité accordée aux mérites humbles, mais constants, mérites qui présupposent du reste une ambiance totalement religieuse. L'enseignement est par conséquent le suivant : le croyant qui accomplit son devoir d'état à la perfection, sans s'occuper d'autre chose que de la religion et de ce devoir, si humble soit-il, ira au Paradis s'il persévère jusqu'au bout ; mais il n'y a là aucune recette de facilité, car à chacun sa nature, sa vocation, son devoir et son destin (1).

D'une façon analogue, quand le Prophète dit que « ceux qui auront la punition la plus sévère au Jour de la Résurrection seront ceux qui imitent ce que Dieu a créé », ou « qui façonnent des représentations des choses (vivantes) », et que Dieu leur ordonnera alors de donner la vie aux images, ce qu'ils seront incapables de faire, — quand le Prophète s'exprime ainsi, le fait de façonner des images implique l'intention d'égaler le Créateur, donc de nier son unicité et sa transcendance ; si la punition est la plus sévère possible, — ce qui paraît exagéré et même absurde dans ce cas, — c'est parce que les arts plastiques s'identifient dans la psychologie des Sémites nomades et monothéistes à une sorte de luciférisme ou d'idolâtrie, donc au plus grand des péchés, ou au péché comme tel (2).

Quand quelques hadiths nous parlent d'une femme qui fut damnée parce qu'elle laissa mourir de faim son chat, ou d'une prostituée qui fut sauvée parce qu'elle donna à boire à un chien, le sens est que l'homme est sauvé ou damné en vertu de son essence, même si celle-ci se trouve voilée par les caractères opposés à elle, mais périphériques et par conséquent accidentels. L'acte est ici, non la cause efficiente, mais l'indice d'une cause fondamentale qui réside dans la nature même de l'individu ; l'acte est la ma-

(1) C'est là l'une des significations de ce verset qui apparaît plusieurs fois dans le Koran : « *Aucune âme ne portera le fardeau d'une autre.* »

(2) Les bâtisseurs de l'Alhambra n'ont pas craint d'orner la fameuse fontaine de statues représentant des lions ; les miniaturistes iraniens vont jusqu'à peindre le Prophète, mais leur style est foncièrement décoratif au point d'apparaître comme un prolongement de la calligraphie.

nifestation-critère d'une qualité foncière et décisive, si bien qu'il n'y a pas lieu de s'étonner du fait qu'un acte apparemment minime ait un effet quasi absolu, ou incommensurable avec sa cause.

Un exemple de l'hyperbolisme voilant et dévoilant à la fois un rapport caché — rapport en dehors duquel l'énonciation reste inintelligible, pour dire le moins — un tel exemple nous fournit cette parole d'El-Junayd : « Un moment d'oubli du Seigneur ruine mille années de service (de Dieu) ». L'oubli de Dieu s'identifie, ici encore, au péché comme tel ; et c'est précisément l'exagération quasi démentielle de l'image qui le prouve. La vertu ou le mérite — la seule vertu ou le seul mérite — est ici le souvenir de Dieu ; c'est-à-dire que El-Junayd entend souligner que ce souvenir est la quintessence de toute vertu et qu'il constitue de ce fait la raison d'être de la condition humaine. La même remarque s'applique à cette autre parole du même saint : « Mille années d'obéissance ne peuvent pas annuler un moment de désobéissance envers Dieu » (1), avec la seule différence que c'est alors l'obéissance qui s'identifie à la vertu tout court ; même remarque également, *mutatis mutandis*, pour le passage suivant d'Es-Samarqandi : « Quand bien même un homme accomplirait la prière des habitants du Ciel et de la terre... si Je (*Allâh*) découvrais alors dans son cœur encore un atome d'amour du monde, qu'il s'agisse du désir de plaire aux oreilles ou aux yeux d'autrui, ou d'une ambition mondaine... J'extirperais de son cœur son amour pour Moi... jusqu'à ce qu'il M'oublie... » (2). Ici encore, l'exagération sert à indiquer un rapport particulier qui donne tout le sens à la phrase, à savoir que l'hypocrisie synthé-

(1) « Je suis un esclave et n'ai point de liberté ; j'irai où Dieu m'ordonnera d'aller, que ce soit au Paradis ou en enfer. » Ce mot d'El-Junayd montre que celui-ci envisage l'obéissance comme la conformité par excellence à la Volonté — ou à la Nature — de Dieu, ou qu'il envisage la perfection sous l'aspect obédientiel ; mais ici encore, le sublime spirituel entraîne un vice logique ou rhétorique, car, outre que le Koran n'ordonne à aucun croyant d'aller en enfer, l'homme pieux qui pense comme El-Junayd ne peut y aller.

(2) Abstraction faite du sens littéral, on peut se demander s'il est permis, ou opportun, de s'exprimer comme si Dieu parlait...

tise, comme la notion chrétienne d'orgueil, tous les vices possibles de l'esprit ; étant la qualité même du mal, aucune quantité de bien ne saurait l'annuler (3). Il est vrai que son contraire, la sincérité en tant que qualité foncière du bien, peut de même vaincre tout mal quantitatif ; mais la présence de la sincérité exclut précisément l'hypocrisie, ce remède n'est donc pas accessible à l'hypocrite. Prises au pied de la lettre, toutes ces sentences sont contraires à la doctrine koranique selon laquelle le châtiment divin est proportionné au délit humain, tandis que la récompense dépasse immensément notre mérite ; la légitimité de ces sentences réside par conséquent dans leur seule intention, à savoir dans l'accent qu'elles mettent sur le « péché contre l'Esprit », quel que soit l'angle de vision ; cet accent est évidemment toute leur excuse et toute leur raison d'être.

En tenant compte de la sainteté d'un Junayd et d'un Samarqandi, on peut déduire de leurs excès verbaux, si l'on peut dire, ce que fut leur « station » (*maqâm*) : une réduction de toute la conscience temporelle à un instant d'éternité fait de pure adéquation au Réel, donc libre de toute « association » (d'autres réalités à Dieu : *shirk*), de tout « recouvrement » (ou « étouffement » de la Vérité : *kufr*), de toute hypocrisie (*nifâq*) ; c'est là pratiquement le sens de l'expression « fils du moment présent » (*ibn el-waqt*) appliquée aux Soufis.

***

Le souci de dépeindre les aspects de plénitude ou d'illimitation du Paradis a donné lieu à des métaphores quantitatives que l'on n'acceptera d'emblée qu'à condition d'être soit naïf, soit au contraire

(3) Notons que la référence au « cœur » indique qu'il s'agit de l'essence de l'individu, bien que l'idée d'« atome » vienne affaiblir cette signification ; il y a là deux « absoluisations » qui se contredisent dans l'élan de l'émotion spirituelle, laquelle mélange en somme deux propositions différentes. Ce qui n'est qu'un « atome » ne peut se situer dans le « cœur » ; ce qui se situe dans notre essence ne peut pas se réduire à une quantité infime, moralement ou spirituellement parlant.

perspicace, soit simplement résigné à la faiblesse de l'entendement humain ou du langage terrestre. La première clef de ce symbolisme est que la quantité y fait fonction d'élément qualitatif, et que l'excessivité même de l'image nous invite à aller au fond des choses ; mais il y a aussi, à côté des images quantitatives, d'autres hyperboles, dont on devinera l'intention en scrutant la nature des choses. Par exemple : d'après la tradition, les houris portent soixante-dix robes, mais en même temps elles sont transparentes et l'on voit la moëlle couler dans leurs os, « comme du miel liquide et lumineux », nous a-t-on dit : les robes symbolisent les beautés de voilement, donc les aspects formels ou « liturgiques » de beauté, tandis que la moëlle représente l'essence incréée, laquelle n'est autre qu'un aspect de la Substance divine, ou une sorte d'émanation d'une Qualité divine béatifique. C'est-à-dire que Dieu se rend perceptible au travers de toutes les choses du Paradis ; mais la connexion entre la relativité du créé et l'absoluité de l'Essence exige un jeu indéfini de voilement et de dévoilement, de coagulation formelle et de transparence compensatoire.

Quand on lit qu'au Paradis le dernier des bienheureux jouit de telles merveilles et de telles délices, qu'il a tant et tant de femmes et de serviteurs et ainsi de suite, on peut se demander ce qu'ont à faire au Paradis des hommes qui apprécient ou supportent un luxe aussi pesant ; or l'Islam, par principe, englobe toujours à sa base les possibilités les plus terriennes — c'est là une « carte dans son jeu » qu'il ne néglige jamais — et il se place ainsi au point de vue, non de la grossièreté, mais de la miséricorde, au risque de paraître « terre à terre » ou trivial ; il exige *a priori*, non le détachement du monde ni la finesse des goûts, mais la foi en Dieu et la mise en pratique des Lois divines, cette dernière impliquant d'ailleurs les vertus fondamentales ; et c'est la foi et la pratique qui transmueront l'âme du croyant, c'est elles qui le détacheront du monde et affineront ses goûts. D'une part, l'Islam tient compte des mentalités les plus naïves ou les plus grossières ; mais d'autre part, il tient compte également — dans les hadiths — des

mentalités les plus diverses, si bien qu'il y a des sentences qui s'adressent à tel caractère et non à tel autre. En un mot, l'Islam prend en considération la diversité des hommes aussi bien que leur impuissance, et les deux attitudes sont miséricordieuses ; aussi le Prophète est-il appelé une « miséricorde pour l'univers » (*rahmatun li-l-âlamîn*), c'est-à-dire pour tous.

Ce que nous avons dit des hyperbolismes paradisiaques s'applique également, en sens inverse, à l'imagerie infernale ; l'expérience historique d'Orient et d'Occident prouve surabondamment qu'il faut beaucoup pour dissuader le pécheur de pécher ; il est vrai que les descriptions infernales les plus terribles peuvent rester inefficaces pour les criminels les plus endurcis, mais quand elles sont efficaces, elles aussi font partie de la miséricorde, puisqu'elles empêchent quelques-uns de se perdre. Mais il ne s'agit pas uniquement, dans les métaphores eschatologiques, d'appâts et d'épouvantails : les délices et les tourments sont respectivement des équivalents cosmiques des vertus et des vices, des mérites et des démérites, et en découvrent la vraie nature à la lumière des mesures divines. Cette considération, il est vrai, nous éloigne quelque peu des questions de rhétorique, mais elle s'impose ici, et nous nous permettrons également de faire à cette occasion la remarque suivante : les images paradisiaques ou infernales sont toujours les paraphrases symbolistes de réalités indescriptibles en termes sensoriels, d'où leur caractère excessif ; il serait par conséquent vain de se plaindre, à ce seul point de vue, de tout ce que les images du Paradis par exemple ont d'humainement inimaginable ou d'inintelligible, voire d'absurde. Le fait que l'homme terrestre, enfermé dans la prison de ses cinq sens, ne puisse imaginer autre chose que ce qu'ils lui offrent, ne signifie nullement qu'il ne serait pas infiniment plus heureux en dehors de cette heureuse prison, et à l'intérieur de perceptions infiniment plus vastes et plus profondes.

Au demeurant, parler comme si le Paradis s'adaptait à toutes les humeurs du croyant est une façon d'exprimer que le croyant s'adapte parfaitement aux possibilités du Paradis ; user d'images excessives, c'est

donc dire en termes terrestres que les bienheureux possèdent, non pas cinq sens seulement, mais d'innombrables sens ouverts sur la Félicité, analogiquement et métaphoriquement parlant ; c'est dire en même temps que les bienheureux sont par nature infiniment satisfaits de tout ce que l'état paradisiaque leur offre. Quand le Prophète promet à un Bédouin qui aime les chevaux, un cheval ailé au Paradis, cela signifie, non que les possibilités paradisiaques combleront tous les désirs possibles, mais qu'elles réaliseront toute possibilité de bonheur de l'homme croyant ; cette dernière épithète est essentielle, car la véritable foi exclut précisément — et *a fortiori* en face de Dieu — que l'homme désire n'importe quoi. Sans foi, point de Paradis ; avec la foi, point de désirs insensés et nocifs ; et n'oublions pas que tout plaisir que nous pouvons qualifier de « normal » est une sorte de réverbération et par conséquent d'anticipation — fort imparfaite sans doute — d'une joie céleste, comme l'atteste le Koran : « Chaque fois qu'un fruit (du Paradis) leur sera offert, ils diront : voici ce qui nous avait été offert auparavant (sur terre) ; car c'est quelque chose de ressemblant qui leur sera donné... » (Sourate de la Vache, 25). Enfin, il y aurait ceci à considérer : l'Oriental part de l'idée qu'en ce bas monde, l'homme est facilement privé de ce qu'il désire, et séparé de ce qu'il aime ; de là à conclure qu'au Paradis nous obtenons instantanément tout ce que nous désirons, il n'y a qu'un pas, qui en fait a été franchi avec une logique impeccable et quelque peu expéditive (1) ; la minimisation, par les Soufis, de ce qui pourrait apparaître comme un « cauchemar céleste » est le résultat de cette logique à double tranchant, d'autant que le Koran lui-même enseigne que la « Satisfaction divine » (*Ridhwân*) accordée au croyant est « plus grande » que les « Jardins ».

*** *(à suivre)*

Frithjof SCHUON

(1) Sur la base de la promesse koranique que les bienheureux « auront ce qu'ils voudront », ce qui laisse ouverte la question des désirs encore possibles au Paradis, donc de la nature même des bienheureux.

CAGLIOSTRO
ET LA FRANC-MAÇONNERIE

On a réédité récemment l'ouvrage principal du Docteur Marc Haven : *Le Maître Inconnu, Cagliostro* (1). L'auteur, une des figures les plus intéressantes du mouvement occultiste au début de ce siècle, avait utilisé une documentation considérable sur un sujet qui lui tenait à cœur, et mis à profit les souvenirs laissés par Cagliostro dans les nombreux pays où il séjourna : Angleterre, Russie, France, Suisse, Italie. L'ouvrage qui en est résulté témoigne du sérieux de telles recherches, et constitue en somme une biographie consciencieuse, sinon définitive, de l'énigmatique personnage qui, après avoir suscité l'enthousiasme des foules et la curiosité des hautes classes de la société de son temps, devait finir misérablement dans les geôles de l'Inquisition. Assurément, Marc Haven professe pour son héros une admiration qu'il est bien difficile de partager, mais il n'abuse pas trop des épithètes laudatives. On ne rencontre que rarement sous sa plume l'appellation de « divin Cagliostro », et le souci de l'auteur de s'appuyer sur les textes est si constant, et son respect des « faits » si évident, qu'on en arrive presque à oublier le titre de l'ouvrage, vraiment excessif, puisque Cagliostro ne fut un « Maître » qu'en magie, et qu'il recherchait beaucoup trop les ovations populaires pour avoir droit, même symboliquement, au titre d'« Inconnu ».

Marc Haven est d'ailleurs le premier à mettre en garde contre la crédulité des disciples de Cagliostro, source de tant de fables qui se sont parfois glissées jusque dans l'histoire la plus « officielle ». C'est ainsi que Funck-Brentano, considéré pourtant comme un

(1) Editions Paul Derain, Lyon.

auteur sérieux, rapporte l'anecdote de Cagliostro reconnaissant sur un calvaire de carrefour les traits réels du Crucifié (2). Or, Marc Haven affirme (p. 11) avoir retrouvé cette histoire, mais attribuée au comte de Saint-Germain, dans une œuvre qui n'a certes rien d'ésotérique ni de rarissime : la *Chronique de l'Œil-de-Bœuf !*

Les conceptions occultistes de l'auteur ne sont pas trop gênantes, du moins pour ceux qui en connaissent la valeur (3). Du reste, l'érudition de Marc Haven était réelle. Mais toute érudition a ses limites, visibles ici dans le domaine du simple Christianisme exotérique (4). Plus nombreuses sont les erreurs concernant la Maçonnerie, et surtout la Maçonnerie française du XVIIIe siècle, dont il est parlé en des termes qui « datent » terriblement, mais que ne désavoueraient certainement pas les Maçons politiciens (p. 119). D'autres inexactitudes moins graves pourraient être relevées (5). Dans notre article, c'est exclusivement

(2) Cf. Funck-Brentano, *L'Affaire du Collier*, p. 87. Pour répondre aux interrogations des passants : « Vous avez donc connu le Christ ? », Cagliostro aurait invoqué le témoignage de son laquais ; mais ce dernier rappela son maître au respect de la chronologie : « Non, Monsieur le comte, Monsieur le comte sait bien que je ne suis à son service que depuis quinze cents ans ».

(3) Quand, par exemple, il est question du *Livre de Toth* (p. 12, n. 1), on doit se souvenir que les occultistes désignent ainsi... le Tarot.

(4) P. 132, voulant prouver que dans les rituels de Cagliostro « passe un souffle profondément religieux et sincère, qu'on ne retrouve guère dans les rituels des autres Ordres », Marc Haven donne comme exemple un des discours de réception au grade de Maître : « Mon Dieu, ayez pitié de l'homme N., selon la grandeur de votre miséricorde, et effacez son iniquité selon la multitude de vos bontés ; lavez-le de plus en plus de son péché, etc... ». Et l'auteur continue à reproduire *in-extenso* les 20 versets du *Miserere* (psaume 50 de la Vulgate), après quoi, au comble de l'enthousiasme, il demande : « Peut-on trouver, avec une doctrine plus élevée, avec une initiation plus réelle, une pensée plus respectueusement religieuse que celle-là ? » Nous ne le pensons pas en effet ; et nous pensons aussi qu'on doit rendre au roi David ce qui n'appartient pas à Cagliostro.

(5) P. 120, n. 5, on s'étonne de lire que dom Pernéty est né à Berlin. Ce religieux bénédictin, auteur du *Dictionnaire mytho-hermétique* et fondateur du Rite des « Illuminés d'Avignon » (qui n'avaient rien de commun avec les « Illuminés de Baviè-

au rôle que Cagliostro a joué (et surtout à celui qu'il aurait voulu jouer) dans la Franc-Maçonnerie que nous entendons nous limiter, négligeant délibérément les autres aspects de son personnage : le guérisseur, le thérapeute, l'alchimiste (ou plutôt le « souffleur », le « clairvoyant », et même l'indicateur de numéros gagnants à la loterie, bien que, sur ce dernier point tout au moins, Cagliostro ait vraiment fait œuvre de « précurseur ».

***

La vie de Cagliostro n'est bien connue qu'à partir de 1776, date de sa première venue à Londres. L'année suivante, il y fut initié à la Loge « L'Espérance ». Mais ce fut lors de son séjour en Russie (1779-1780) qu'il allait vraiment commencer une activité maçonnique passablement originale. A Mitau, en Courlande, il fonda une Loge mixte (c'est-à-dire admettant les femmes selon les mêmes rites que les hommes). Le recrutement s'effectuait dans l'aristocratie des « barons baltes ». Le « maréchal de la noblesse » de Mitau fut Vénérable de l'atelier. Parmi les membres fondateurs, on comptait Mme de Kayserling (6). Les réunions, en principe quotidiennes, comportaient des « opérations » où un enfant, appelé « Colombe », jouait un rôle important (7). Voici comment se déroulaient ces opérations :

Après l'ouverture des travaux, les membres de la Loge étant sans épée et sans métaux, « le Grand » Maître, en costume maçonnique et l'épée à la main, » introduisait un tout jeune enfant, et, l'ayant con- » sacré devant tous par l'imposition des mains, par » des onctions avec l'« huile de la Sagesse » et par » quelques paroles pour l'œuvre qu'il voulait accom-

re ») est en réalité né en France, à Roanne, où son souvenir est demeuré bien vivant.

(6) C'est un descendant de cette famille qui devait fonder en Allemagne, après la première guerre mondiale, l'« Ecole de la Sagesse » de Darmstadt. A cette famille était apparentée celle des Ungern-Sternberg (cf. *Le Théosophisme*, p. 114) dont un représentant joua un grand rôle dans la Maçonnerie russe un peu avant l'époque de Cagliostro.

(7) Cf. *Etudes sur la F.M.*, t. II, p. 108.

» plir, il le faisait asseoir devant une carafe, dans une » petite chambre contiguë au Tedple, puis il sortait, » fermait la porte derrière lui et se plaçait debout » devant cette porte, dans le même local que les assis» tants. La « Colombe » restait seule dans son « Ta» bernacle ». Les assistants avec le Grand Maître, » après avoir récité quelques psaumes de David, se » recueillaient, priant en silence. Au bout d'un instant, » Cagliostro demandait à l'enfant s'il voyait quelque » chose dans la carafe. « Je vois un ange,... des an» ges », répondait-il souvent. Alors, après avoir remer» cié ses visiteurs spirituels, le Grand Maître annon» çait qu'on pouvait poser toutes les questions qu'on » voudrait, et les assistants interrogeaient. Cagliostro » transmettait les questions ; les anges répondaient, » soit par des signes ou des paroles perçues seule» ment par l'enfant, soit en lui montrant un tableau » changeant que l'enfant décrivait » (p. 54).

En somme, il s'agissait là de « magie cérémonielle », mais avec la circonstance très aggravante que des enfants y servaient de « sujets ». Comme, à un tel âge (8), la séparation des éléments subtils et des éléments « grossiers » de l'individualité est particulièrement aisée, il n'est pas besoin de souligner le danger de ces pratiques, et l'on s'étonne que des parents y aient soumis leurs enfants (9). Il faut même que Cagliostro ait été un magicien consommé pour que des catastrophes ne soient pas survenues (10).

(8) Le premier enfant qu'on sait avoir joué le rôle de « colombe » est le fils du « burgrave » von Howen, âgé de six ans.

(9) Environ 50 ans après Cagliostro, une société secrète allemande, non maçonnique, pratiquait des opérations assez analogues, mais en prenant pour sujets des adolescents et non plus des enfants. Le « chevalier Ludwig » dont il est question dans *Ghostland* (cf. *L'Erreur Spirite*, p. 27) ne regardait pas dans une carafe, mais il était endormi, et un certain « Ange couronné » jouai un grand rôle dans les « enseignements » qu'il transmettait.

(10) Parmi les différences qu'on peut relever entre les opérations des Elus Coën et celles de Cagliostro, citons les suivantes. Les Elus Coëns n'utilisaient pas de « sujets ». L'opérant devait être en possession du dernier grade du Rite : celui de Réau-Croix. Le « travail » s'effectuait non pas en Loge, mais au domicile de l'opérant, qui était dans une solitude absolue. Ces opérations avaient lieu non pas n'importe quand, mais assez rarement, à certains jours (la nouvelle lune, les

On sait qu'en magie cérémonielle, les cérémonies sont de nulle valeur, et, d'autre part, les rites maçonniques ne sont certainement pas faits pour « encadrer » des opérations magiques ou des expériences de magnétisme. Encouragé par la confiance de ses fidèles, Cagliostro supprima progressivement les tentures et les décors, les formules mystérieuses, le « cercle de protection » (11), les lumières. Il ne restait

équinoxes) et à heure fixe (« quand sonnent les 12 coups », c'est-à-dire à « minuit plein »). De plus, le Réau-Croix était soumis à une ascèse sévère. Comme les Juifs, il s'abstenait du sang des animaux, et, de plus, de la chair des colombes. 40 jours avant les équinoxes, commençait une « quarantaine » fort dure. Pour les opérations, il devait être, exotériquement, en « état de grâce ». Enfin. chez Martinez, la « pratique » était accompagnée d'une « doctrine » dont on ne trouve guère l'équivalent chez Cagliostro. En tout cas, les opérations de ce dernier, avec leurs visions lumineuses et leurs « apparitions » (connues surtout par le « procès-verbal », que nous reproduirons plus loin, de la tenue de consécration de « La Sagesse Triomphante » s'apparentent singulièrement aux pratiques du prince Charles de Hesse, dont Guénon a rappelé qu'elles étaient inspirées par les « travaux » des « Frères Initiés de l'Asie » (cf. *Etudes sur la F.-M.*, t. II, p. 118, fin du § 1 et début du § 2). Dans un remarquable article dont nous avons rendu compte ici même, M. Yves Dangers a rappelé que le prince de Hesse fut Grand Maître de ce Régime, dont il a souligné le caractère extrêmement « judaïsant ». On peut croire que Cagliostro avait eu connaissance de pratiques similaires lors de son passage en Allemagne quand il se rendit en Russie, et il dut s'en inspirer pour l'institution de son propre système.

(11) Chez les Elus Coëns, ce cercle était appelé « cercle de Retraite ». L'opérant devait s'y réfugier quand il se sentait « dominé ». Bacon de la Chevalerie, Maçon très actif de la fin du XVIIIe siècle, et qui fut un des fondateurs du Grand Orient de France, était Réau-Croix. Ayant entrepris le « travail d'équinoxe » sans être « parfaitemeint pur », il se sentit soudain, raconta-t-il au baron de Gleichen, accablé par un adversaire d'une force supérieure à la sienne, « étouffé par un froid glacial » et bientôt « près de l'anéantissement ». Il s'élança dans le cercle de Retraite. Mais cette mésaventure l'impressionna tellement qu'il s'écarta des Elus Coëns, entra dans la Stricte Observance, puis chez les Philalèthes, tout en continuant son activité au Grand Orient. C'est lui, notamment, qui mena les négociations extrêmement compliquées, pour l'agrégation au Grand Orient tant du Régime Ecossais Rectifié que des organisations qui devaient finalement devenir le Rite Ecossais Ancien et Accepté. De plus, Bacon de la Chevalerie semble avoir veillé particulièrement à la conservation du « jargon » maçonnique, déjà battu en brèche par l'intrusion du langage profane.

plus que la colombe devant sa carafe... De telles infractions au rituel suscitèrent les questions d'abord, puis les inquiétudes de la comtesse de Recke, nièce de Mme de Kayserling. De là une mésentente qui allait bientôt se muer en hostilité déclarée (12).

***

Cagliostro eut quelque succès à Saint-Pétersbourg, où les rivalités obédientielles étaient vives, et en Pologne, où il fut reçu par le roi Auguste II. Après un séjour à Strasbourg, où il se lia, pour son malheur, avec le trop fameux cardinal de Rohan (13), il vint s'établir à Lyon à la fin de 1784.

C'est là qu'il mit au point définitivement sa « Maçonnerie égyptienne » qui, semble-t-il, devait lui servir de « point d'appui » pour une action beaucoup plus ambitieuse, et qui visait l'Ordre maçonnique tout entier. D'après Marc Haven, « infuser l'esprit chrétien, l'esprit de sagesse et de vérité à cet organisme jeune et actif..., tel fut le but de Cagliostro. Pour cela, il fallait qu'il pût diriger la Maçonnerie entière, l'arracher aux intrigues humaines, l'orienter vers le bien... Il y songea sans doute plusieurs fois avant Lyon... Il préparait lentement la réalisation de son projet ; mais ce fut à Lyon que son œuvre maçonnique se précisa » (pp. 121-122).

Mais, pour une telle œuvre, pourquoi s'appuyer sur une Maçonnerie soi-disant égyptienne ? René

(12) Violant un des *landmarks* les plus universellement observés, Cagliostro ne faisait en Loge aucune différence entre les hommes et les femmes. Il ne semble pas que ces dernières lui en aient marqué beaucoup de gratitude. A Londres déjà, Cagliostro avait eu à se plaindre d'une certaine demoiselle Fry, qu'il appelait son « implacable ennemie ». A Mitau, Mme de Recke en vint à publier un violent pamphlet contre lui. En Russie, la tzarine Catherine II composa deux pièces de théâtre dirigées contre lui (cf. *Etudes sur la F.M.*, t. II, pp. 109-110). A Paris, Jeanne de la Motte le fit arrêter, et la reine Marie-Antoinette le fit bannir de France. Enfin, il semble bien que ce soit la propre femme de Cagliostro qui livra son mari aux émissaires du Saint-Office.

(13) A la demande du cardinal, Cagliostro avait guéri son cousin, le prince de Soubise.

Guénon a fait remarquer (14) qu'il n'y a rien d'égyptien dans les rituels de Cagliostro, si ce n'est la pyramide qui figure dans certains tableaux (et aussi, bien entendu, le titre de « Grand Cophte » pris par le fondateur). Toutefois, dans le *Mémoire pour le comte de Cagliostro accusé contre le Procureur général* (15), on trouve la phrase suivante : « Toute lumière vient de l'Orient, toute initiation de l'Egypte ». Cela nous rappelle l'assertion du *Cooke's Manuscript* (le plus ancien des *Old Charges* après le *Regius*) affirmant que « de l'Egypte, la Maçonnerie s'est répandue de terre en terre, de royaume en royaume ». Cagliostro ne pouvait avoir connaissance du *Cooke's*, découvert en 1861. Mais il est possible qu'à Londres il ait entendu parler de cette tradition, conservée, pour ainsi dire, dans la « mémoire collective » de la Maçonnerie (16).

C'est donc cette Maçonnerie pseudo-égyptienne — nous devrions dire cette pseudo-Maçonnerie, puis-

(14) *Etudes sur la F.M.*, t. II, p. 107.

(15) Cagliostro rédigea ce mémoire pour se « justifier » devant le Parlement.

(16) Il semble qu'on puisse en dire autant pour les autres Rites à prétention égyptienne, et notamment celui de Misraïm et celui de Memphis. Le premier, le plus intéressant, était si peu égyptien et si évidemment d'inspiration hébraïque que son « acclamation » était : « Alleluia, alleluia, alleluia ». Il rassemblait des grades « écossais » isolés ou tombés en désuétude (Elu de l'Inconnu, Ecossais Panissière, Ecossais des trois JJJ, etc.), des grades judaïques (Souverrains Princes Talmudim, Souverains Princes Hasidim, etc.) et même des grades dont les noms n'étaient connus que de leurs détenteurs. Ce qu'il y avait peut-être de plus curieux dans ce Rite, c'étaient les deux grades appelés « Chaos » (« Chaos 1e Discret » ; et « Chaos 2e Sage »), et aussi les quatre grades de la « Clé de la Maçonnerie » empruntés à la métallurgie de l'or : Mineur, Laveur, Souffleur, Fondeur. — En réalité, ce n'est pas tel ou tel Rite qui est égpytien, c'est la Maçonnerie tout entière. Nous aurons certainement l'occasion de revenir sur ce point qui est d'une grande importance, car il nous paraît donner la « clé » de ce qui, pour nous, est l'événement capital de l'histoire de la Maçonnerie depuis la grande « rupture » du XVIIIe siècle. L'importance du dit événement a été clairement perçue par deux écrivains maçonniques contemporains : Jean Palou, dont on ne saurait trop regretter la mort récente, et M. Serge Hutin, dont l'ouvrage *Les Francs-Maçons* (Editions du Seuil) constitue un excellent tableau, dénué de tout parti-pris, de la Maçonnerie actuelle.

qu'elle était irrégulière au premier chef — que Cagliostro eut l'audance de présenter aux Loges de Lyon comme « la seule et pure doctrine maçonnique », comme « la Maçonnerie dans sa véritable forme et pureté primitive ». Le succès du Grand Cophte fut incroyable. De jour et de nuit, profanes et Maçons se pressaient à sa porte. Seul, ou presque seul, Willermoz eut le mérite de résister à la contagion générale. Il est vrai qu'il était alors très occupé à d'autres chimères...

La Loge-mère du Rite Egyptien, « La Sagesse Triomphante », fut fondée, et des souscriptions furent recueillies pour l'érection d'un Temple somptueux, dans le quartier des Brotteaux. Au centre de la « chambre des Maîtres égyptiens », on avait placé le buste de Cagliostro. Innovation insolite, si l'on songe que le centre d'une Loge est normalement occupé soit par l'« autel », soit par le « Tableau de Loge » sur lequel il est interdit de marcher (17).

Le Grand Cophte n'assista pas à la consécration de son Temple. Le convent des Philalèthes s'était ouvert à Paris au début de 1785, et il fut tout de suite question d'y inviter Cagliostro. Celui-ci se rendit dans la capitale, où il retrouva le cardinal de Rohan, devenu grand-aumônier de la Cour. Mais nous possédons la relation de ce qui se passa lors de la consécration de « La Sagesse Triomphante » (consécration qui eut lieu beaucoup plus tard, en juillet 1786), par une lettre du Vénérable de l'atelier, Saint-Costar, lettre qui fut saisie à Rome dans les papiers de Cagliostro et publiée par le Saint-Office. En voici les passages essentiels :

« L'adoration et les travaux ont duré trois jours, » et par un concours remarquable de circonstances » nous étions réunis au nombre de 27, et il y a eu 54 » heures d'adoration... Au moment où nous avons » demandé à l'Eternel un signe qui nous fît connaître » que nos vœux et notre Temple lui étaient agréa-

(17) Le buste en question doit être l'original, ou peut-être une réplique du buste de Cagliostro par Houdon, aujourd'hui conservé au musée d'Aix-en-Provence. Le sculpteur, évidemment plus habitué à reproduire les traits des encyclopédistes, a représenté Cagliostro les yeux levés vers le ciel. Cela « fait » peut-être mystique, mais assurément fort peu égyptien.

» bles..., a paru, sans être appelé, le premier philoso- » phe du Nouveau Testament (18). Il nous a béni (19), » après s'être prosterné devant la nuée bleue dont » nous avons obtenu l'apparition, et s'être élevé sur » cette nuée dont notre jeune colombe n'a pu soute- » nir la splendeur dès l'instant qu'elle est descendue » sur la terre. Les deux grands prophètes et le Légis- » lateur d'Israël (20) nous ont donné des signes sen- » sibles de leur bonté et de leur obéissance à vos » ordres ; tout a concouru à rendre l'opération com- » plète et parfaite, autant qu'en peut juger notre » faiblesse » (p. 136).

⁂

Le convent de Paris, convoqué par les Philalètes et ouvert aux Maçons de tous les Rites et de tous les pays, est la dernière de ces grandes assemblées qui remplissent l'histoire « visible » de la Maçonnerie continentale durant la seconde moitié du XVIII[e] siècle, et où l'Ordre, avant d'entrer dans une torpeur dont il n'est pas encore entièrement sorti, s'interrogeait lui-même quant à sa nature, à son origine et à son destin. Dès le début, Mesmer y avait été invité. Mais Cagliostro, considéré comme plus « compromettant », dut attendre trois mois sa convocation. Vexé, le Grand Cophte répondit qu'il posait à sa venue deux conditions : « 1° Les Philalèthes brûleront leurs archives et feront table rase d'un passé mensonger ; 2° tous se feront recevoir Maçons égyptiens ».

Le convent fut éberlué. Les archives des Philalèthes (qui comprenaient notamment celles que leur avaient transmises les Elus Coëns) faisaient leur orgueil, et le chef de leur Rite portait précisément le titre de Conservateur des archives : c'était Savalette

(18) Nous pensons qu'il doit s'agit de saint Jean l'Evangéliste.

(19) Le fait que ce participe est au singulier semble indiquer que l'apparition avait été visible pour le seul Vénérable, qui évidemment avait tenu dans l'« opération » la place de Cagliostro. Mais l'emploi du pluriel « nous » dans une lettre particulière ne permet pas d'être absolument fixé sur ce point.

(20) Elie, Elisée et Moïse.

de Langes. Sachant le goût de Cagliostro pour les gens titrés, il lui dépêcha en toute hâte quelques échantillons qu'il avait sous la main : un marquis de Chefdebien, un baron de Gleichen. Le Grand Cophte fut intraitable. D'invraisemblables négociations s'ensuivirent, tantôt épistolaires et tantôt par députations. Le point final fut mis aux pourparlers par une lettre de Cagliostro datée du 30 avril 1785, et dont nous citerons quelques passages :

« A la gloire de Dieu. Pourquoi le mensonge est-il toujours sur les lèvres de vos députés ?... Vous dites que vous cherchez la vérité ; je vous la présentais et vous l'avez méprisée. Puisque vous préférez un amas de livres et d'écrits puérils au bonheur que je vous destinais et que vous deviez partager avec les élus ; puisque vous êtes sans foi dans les promesses du Grand Dieu ou de son ministre sur la terre, je vous abandonne à vous-mêmes, et je vous le dis en vérité : ma mission n'est plus de vous instruire. Malheureux Philalèthes ! vous semez en vain, vous ne récolterez que de l'ivraie » (p. 143).

Le convent de Paris ferma ses portes peu après. Deux ans plus tard, en 1787, se tint une seconde session. Il n'était plus question d'y inviter Cagliostro...

***

L'affaire du « collier de la reine » est rapportée d'après Funck-Brentano et G. Lenôtre. Il paraît bien établi que Cagliostro n'y eut aucune part. Il aurait même, dit Marc Haven, conseillé à Rohan d'aller raconter toute l'affaire au roi. Le cardinal ne put s'y résoudre, et l'on sait l'effroyable scandale qui s'en suivit : le grand-aumônier de France arrêté à Versailles, en présence de toute la cour, le 15 août 1785, et à l'heure même où, revêtu des ornements sacrés, il s'apprêtait à célébrer pontificalement la messe de l'Assomption (fête de la reine). Huit jours plus tard (23 août), Cagliostro, mensongèrement accusé par Jeanne de la Motte (21), était mis à la Bastille. Quand

(21) Jeanne de la Motte-Valois, qui avait tramé toute l'affaire, et fait jouer à une fille publique nommée d'Oliva le

le procès s'ouvrit devant le Parlement, à la question : « Qui êtes-vous ? », Cagliostro répondit : « Un noble voyageur » (22). Puis, dit Marc Haven, il parle « de sa vie, du mystère qui l'entoure, de ses pouvoirs, de Dieu, dont il est le soldat et qui le protège » (p. 167). En somme, il paraphrasait les étranges déclarations de son *Mémoire justificatif* :

« Je ne suis d'aucune époque ni d'aucun lieu ; en » dehors du temps et de l'espace, mon être spirituel » vit son éternelle existence, et si je plonge dans ma » pensée en remontant le cours des âges, si j'étends » mon esprit vers un mode d'existence éloigné de celui » que vous percevez, je deviens celui que je désire. » Participant consciemment à l'être absolu, je règle » mon action selon le milieu qui m'entoure. Mon nom » est celui de ma fonction, et je le choisis, ainsi que » ma fonction, parce que je suis libre ; mon pays est » celui où je fixe momentanément mes pas. Datez-» vous d'hier, si vous le voulez, en vous rehaussant » d'années vécues par des ancêtres qui vous furent » étrangers ; ou de demain, par l'orgueil illusoire » d'une grandeur qui ne sera peut-être jamais la » vôtre ; moi, je suis celui qui est... » (pp. 241 sq.).

Bien que, à notre avis, la suite du *Mémoire* ne soit pas à la hauteur de ce « superbe » début, il faut convenir que de telles phrases sont bien dignes d'intriguer ceux qui pensent que tout n'est pas « simple » dans l'histoire des organisations initiatiques, et que voir en Cagliostro uniquement un « imposteur » est sans doute une attitude facile, mais trop facile pour correspondre à l'entière vérité.

***

Le 31 mai 1786, lendemain du jour où Cagliostro avait fait profession de « noble voyageur », le Parlement le déclarait innocent, de même que Rohan, et tous deux rentraient à leurs domiciles respectifs au

rôle de Marie-Antoinette dans l'invraisemblable rendez-vous nocturne du « bosquet de la reine », descendait d'un fils illégitime du roi Henri II.

(22) Cf. *Etudes sur la F.M.*, t. I, pp. 57-58.

milieu d'une indescriptible ovation populaire (23). Mais Marie-Antoinette, indignée de l'atmosphère « anti-royale » dans laquelle s'était déroulé le procès, obtint de Louis XVI un édit qui bannissait Cagliostro du royaume. Ce dernier se rendit à Londres, où il semble bien avoir invité les Maçons, « au nom de Jéhovah-Jésus », à fonder « la nouvelle Eglise » (p. 197). Le succès fut nul. Il passa en Suisse, où il rencontra Lavater. Mais quelque chose en lui semblait brisé. C'est alors que, brusquement, il prit la décision de partir pour Rome.

Pourquoi ? Marc Haven est formel : « Plus éloigné de jour en jour de la Maçonnerie ordinaire, plus désireux de propager en face d'elle son Rite véritable, religieux et chrétien, Cagliostro conçut l'espoir de le faire approuver par le Pape et soutenir par l'Ordre de Malte, et de lui donner alors une extension universelle. Sa venue à Rome était donc la suite naturelle de ses travaux » (p. 211).

C'était se faire d'étranges illusions. Cagliostro était arrivé à Rome en mai 1789. C'était l'époque où les Etats Généraux se réunissaient à Versailles, et les événements allaient prendre rapidement une tournure qui inquiétait fort la cour romaine. Cagliostro, expulsé de France à la suite d'un scandale qui avait éclaboussé le trône et l'autel, ne pouvait être que suspect à la police pontificale. Il fut arrêté le 27 décembre 1789. Quel symbolisme ! Le 27 décembre, fête de la Saint-Jean d'hiver, est un jour sacré entre tous pour la Maçonnerie. Après une longue instruction, Cagliostro comparut devant le tribunal du Saint-Office, présidé par le pape Pie VI (24). Le 7 avril 1791, les cardinaux rendirent leur verdict. Cagliostro était convaincu notamment d'avoir « encouru les censures et peines établies par les lois apostoliques de Clément XII et de Benoît XIV contre ceux qui, de quelque manière que ce soit, favorisent et forment des sociétés et conventicules de Francs-Maçons ». La peine prévue, quand ce crime était commis dans les

(23) Jeanne de la Motte fut condamnée à la « marque ».

(24) Marc Haven parle de Pie VII, mais c'est évidemment une erreur, Pie VI ayant régné jusqu'en 1799.

Etats de l'Eglise, était la « mort exemplaire » (24 bis). Cependant, Cagliostro ne fut pas « livré au bras séculier », mais sa peine fut commuée en prison perpétuelle « sans espoir de grâce ». Après une détention au château Saint-Léon dans des conditions vraiment révoltantes, le malheureux mourut le 26 août 1795 (10 ans et 3 jours après son arrestation dans l'affaire du collier), « sans avoir donné aucun signe de repentir ». La sépulture « en terre chrétienne » lui fut donc refusée.

Avait-il vraiment conçu le projet insensé de dominer la Maçonnerie avec l'appui de la Papauté ? Il semble bien que oui. D'après les documents mêmes publiés par l'Inquisition, Cagliostro, durant l'instruction de son procès, exposait aux cardinaux du Saint-Office, « sans crainte et sans voile », les principes et les rites de la Maçonnerie égyptienne. « La Maçonnerie ordinaire, leur disait-il, est une route dangereuse, qui mène à l'athéisme ; j'ai voulu sauver les Maçons de ce danger, et les ramener, pendant qu'il était temps encore, par un Rite nouveau, à la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme ». D'autres fois, « il leur expliquait comment il priait, ranimant sa foi avant d'opérer ; puis, par l'intermédiaire de sujets purs et jeunes, sous forme de visions, ou directement en lui-même, sous forme d'inspirations intérieures, comment il recevait les révélations, les directions qu'il avait demandées à Dieu » (p. 221). On comprend l'effarement et aussi l'indignation des cardinaux inquisiteurs à entendre pareilles déclarations. On doit même ajouter qu'elles sont encore moins insolites pour l'Eglise que désobligeantes pour la Maçonnerie, dont le « secret » risquait ainsi d'être rabaissé au niveau d'une assez inquiétante magie (25).

(24 bis) La revue *Le Symbolisme* (octobre 1959) a donné la troduction de l'« Edit de publication de la bulle *In eminenti* de Clément XII dans les Etats pontificaux ». Les sanctions prévues sont affectivement « la mort et la confiscation des biens à encourir irrémissiblement sans espérance de grâce ».

(25) Sans éprouver la moindre sympathie pour les inquisiteurs de Pie VI, on peut toutefois leur rendre cette justice que jamais, au cours de son interminable procès, le Maçon Cagliostro ne fut accusé de « satanisme », En aurait-il été de même cent ans plus tard ?

Sans doute Cagliostro n'était-il pas uniquement mû par des « vues intéressées », et voulait-il « se rendre utile » en améliorant les rapports entre Eglise et Maçonnerie. Mais qui donc l'avait habilité pour ce faire ? Par qui était-il « missionné » ? Au nom de qui et au nom de quoi parlait-il ? Et d'ailleurs, était-il opportun, était-il même légitime d'intervenir ainsi dans la querelle qui, surtout depuis les bulles de Clément XII et de Benoît XIV, avait dressé Rome contre l'Ordre maçonnique ? (26).

Une autre question se pose encore. Quel a été dans tout cela le rôle exact joué par l'Ordre de Malte ? Marc Haven y fait plusieurs fois allusion, mais sans avancer des faits bien précis. Il y aurait lieu d'effectuer dans cette direction des recherches qui pourraient amener des résultats inattendus. Car l'Ordre de Malte, illustre héritier des Chevaliers Hospitaliers, ces antiques « adversaires » des Templiers, ne s'est pas intéressé qu'à Cagliostro, mais aussi et surtout à la Stricte Observance, et plus spécialement à un « avatar » de celle-ci, le Régime Rectifié (27). On voit qu'il y a dans ces affaires bien des « dessous » dont les historiens maçonniques à mentalité profane ne

(26) Nous parlons, bien entendu, de la Maçonnerie spéculative. — Quant à la Maçonnerie opérative, elle était naturellement englobée dans les nombreuses condamnations « fulminées » contre les sociétés secrètes, et notamment contre les organisations artisanales désignées aujourd'hui par le terme de Compagnonnage. D'après Luc Benoist, ces condamnations auraient commencé dès le Xe siècle (cf. *Le Compagnonnage et les Métiers*, pp. 20 sqq.). Cependant, la première date qu'il indique formellement est celle du concile de Lavaur, en 1368, qui fait allusion aux « serments, conjurations et signes » utilisés par les corporations. On remarque que cette date est postérieure à la tragédie templière. — Bien entendu, lesdites condamnations, qui allèrent se multipliant jusqu'au XVIIIe siècle, étaient tenues pour « nulles et non avenues » par les Compagnons et même par une bonne partie du clergé : attitude qui fut aussi celle des Francs-Maçons du XVIIIe siècle (cf. *Etudes sur la F.-M.*, t. II, p. 126).

(27) Nous mentionnerons seulement le fait suivant. C'est un dignitaire de l'Ordre de Malte, le Commandeur de Monspey, qui mit Willermoz en rapport avec sa sœur, la chanoinesse de Vallière, le fameux « Agent Inconnu », lamentable « caricature » des « Supérieurs Inconnus » qu'on disait avoir suscité la Stricte Observance. Cette étrange mésaventure devait sonner le glas définitif d'un grand espoir.

tiennent aucun compte. Et Cagliostro était aussi mal préparé que possible à se mouvoir au milieu d'intrigues qu'il ne soupçonnait même pas (28).

***

Que penser de Cagliostro ? En ce XVIIIe siècle finissant, il semble avoir résumé dans son comportement toutes les erreurs dont on doit se garder en Maçonnerie, comme d'ailleurs dans toute voie initiatique : visées individuelles, recherche des « pouvoirs », méconnaissance des rites, fondation d'un Régime irrégulier, confusion du psychique et du spirituel, choses saintes jetées en pâture aux profanes, appel en matière initiatique à une autorité extérieure. Il ne faut pas s'étonner si de telles « violations » des normes traditionnelles ont suscité de terribles « chocs en retour ». Mais l'ouvrage de Marc Haven laisse dans l'ombre bien des problèmes. Cagliostro a-t-il constamment agi de sa propre initiative, ou a-t-il été à l'occasion un de ces « instruments » qualifiés parfois d'« imposteurs », — le dernier d'une « chaîne » qui passe de Gugomos à Starck puis à Schroepfer (29) ? A-t-il joué un rôle à son insu, occupant ostensiblement le « devant de la scène » maçonnique à la veille d'événements qui, bouleversant le monde profane, allaient, par un singulier concours de circonstances, amener la dévolution à la Maçonnerie du seul héritage qu'elle ait reçu depuis sa transformation « spéculative » (30) ? *Il n'est pas déraisonnable de le penser.* Il serait téméraire de l'affirmer.

Nous n'avons pas eu à parler de l'homme privé que fut Cagliostro. Les uns l'ont « noirci » à l'ex-

(28) Guénon doutait très fortement que Cagliostro ait eu de la Maçonnerie « une connaissance suffisamment approfondie » pour réaliser ses desseins (cf. *Etudes sur la F.-M.*, t. II, p. 109, § 1). Il semble bien que le Grand Cophte ne connaissait guère mieux le Christianisme exotérique, sans quoi il n'eût pas entrepris sa démarche romaine.

(29). René Guénon n'a pas écarté entièrement cette hypothèse. Cf. *Etudes sur la F.-M.*, t. II, p. 197.

(30) Marc Haven, lui-même, semble avoir eu quelque « pressentiment » d'une telle possibilité quand il consent à comparer son héros au « bateleur » du Tarot (p. 12, note 1).

cès (30 bis). D'autres ont loué sa piété, sa charité envers les pauvres, la fidélité de son amitié, sa simplicité et sa confiance, souvent odieusement trahies, son désintéressement. Ce personnage déconcertant avait en effet, sur le plan humain, des vertus qui ne le rendaient pas absolument indigne de cette qualification de « noble voyageur » revendiquée en des circonstances et en un lieu évidemment inattendus. Affable avec les humbles, il ne fut jamais servile envers les puissants. Il est plus honorable, en somme, de s'être attiré les sarcasmes de la « grande Catherine » que d'avoir mérité les éloges décernés si généreusement par cette souveraine aux « philosophes » qui, tels un Diderot ou un Voltaire, utilisaient leur plume mercenaire à chanter les louanges du « despotisme éclairé ». La « vertu cardinale » (sans jeu de mots) qui fit le plus défaut à Cagliostro, ce fut celle de Prudence. Il se lia inconsidérément avec des personnages plus que suspects, à commencer par le prince-évêque de Rohan. Marc Haven semble penser que son héros nourrissait l'espoir d'amener, par son influence, le cardinal à une vie plus régulière. Si vraiment il en fut ainsi, alors il est bien regrettable que la fameuse « clairvoyance » de Cagliostro n'ait pas été jusqu'à prévoir, pour le mettre en pratique, l'excellent conseil que, un demi-siècle plus tard, Goethe devait mettre sur les propres lèvres du Grand Cophte : « Le vieux Merlin dans sa tombe noire m'a dit : Bien fou qui s'applique à réformer les fous ! Enfants de la Sagesse, laissez les fous se comporter en fous, comme il convient » (31).

Denys ROMAN

(30 *bis*) Citons notamment une brochure théosophiste : *Incidents de la vie du comte de Saint-Germain*, et quelques œuvres « littéraires » : le roman *Joseph Balsamo* d'Alexandre Dumas père ; le drame du même titre d'Alexandre Dumas fils ; *Les Illuminés* de Gérard de Nerval ; le livret d'opéra-comique *Cagliostro*, de Scribe. Toutes ces productions ont, à l'occasion, fourni des armes à l'anti-maçonnerie française. Ainsi, Dumas père traduisait les initiales L.D.P. (Liberté de Passage) qui figurent sur le pont symbolique du 15e degré écossais (Chevalier d'Orient ou de l'Epée) par *Lilium destrue pedibus* (Foulez aux pieds les lys) : interprétation admise par plusieurs auteurs sérieux, sans parler de certains Maçons.

(31) Gœthe voyait dans l'« affaire du collier » un de ces « intersignes » qui ne manquent jamais quand le ciel s'apprête à retirer son « mandat » aux grands de la terre. Il se rendit en Sicile pour visiter la famille de Cagliostro. Il a écrit un drame intitulé *Le Grand Cophte*, et aussi une « ballade » qui porte le même nom, et dont les vers que nous avons cités constituent le refrain.

NOTES DE LECTURE

Sur le Cheikh Al-Alâwî *(1869-1934)*

L'ouvrage de M. Martin Lings paru récemment en traduction française, Un Saint Musulman du vingtième siècle : Le Cheikh al-Alâwî (1), a déjà fait l'objet d'un compte rendu dans notre revue lors de la publication de son édition originale anglaise (2). Nous profitons de la nouvelle occasion pour faire remarquer un point particulier des données biographiques rapportées dans ce livre, qui, corroboré par d'autres éléments documentaires et éclairé par des notions doctrinales du Taçawwuf, peut montrer un aspect non-relevé jusqu'ici de la figure de ce maître spirituel de notre époque et de sa fonction spirituelle.

Tout d'abord, dans le texte des souvenirs du Dr. Marcel Carret que M. Lings a inclu dans le chapitre I de son livre, l'utilisant ainsi comme entrée en matière (3), on trouve parmi les notations initiales une qui concerne l'impression que fit le Cheikh Al-Alâwî au médecin français lorsque celui-ci lui rendit visite pour la première fois à la zaouïa de Mostaganem : « *Ce qui me frappa* de suite, ce fut sa ressemblance avec le visage sous lequel on a coutume de représenter le Christ. Ses vêtements si voisins, sinon identiques, de ceux que devait porter Jésus, le voile de très fin tissu blanc qui encadrait ses traits, son attitude enfin, tout concourrait pour renforcer encore cette ressemblance. L'idée me vint à l'esprit que tel devait être le Christ recevant ses disciples, lorsqu'il habitait chez Marthe et Marie » (p. 17) (4). Plus

---

(1) Villain et Belhomme - Editions Tradtionnelles, 1967.

(2) Voir **Etudes Traditionnelles**, janvier-février 1962, p. 46.

(3) Le Dr. Carret avait rédigé son texte, daté « Tanger, mai 1942 », sur la demande d'un faqir alaouite d'origine occidentale qui n'avait pas connu le Cheikh Al-Alâwî et qui avait été rattaché à la voie du Taçawwuf après la mort du Cheikh par un de ses anciens moqaddems du Maroc vivant lui-même à Tanger à l'époque. Ce texte eut sa première édition française dans une brochure de 30 pages publiée à Mostaganem en 1947 sous le titre : « Le Cheikh El-Alaoui (Souvenirs) ».

(4) A retenir aussi, à ce propos, la notation finale sur cette première rencontre : « Je me retirai discrètement, dit le Dr. Carret, emportant une impression qui à plus de vingt ans d'intervalle, est restée aussi nettement gravée dans ma mémoire que si ces événements dataient à peine d'hier » (**ibid.**, p. 20).

loin dans son texte reproduit (p. 21), le Dr. Carret, en parlant encore du Cheikh Al-Alâwî, emploie les termes « cette figure de Christ ». Beaucoup de lecteurs penseront qu'il y a là, surtout chez un Européen moderne qui n'aurait pas trop le souci, ni les moyens de nuancer sa sensibilité, une référence sommaire à une notion commune de sainteté dans le monde occidental, appuyée sur une analogie d'ordre esthétique. Nous avons quelques raisons de ne pas penser ainsi, et plusieurs autres considérations peuvent entrer en ligne de compte pour expliquer, dans une certaine mesure tout au moins, la « ressemblance » relevée dans le récit du médecin qui, à notre avis, est plutôt la traduction d'un élément plus subtil que l'apparence physique.

Lors des événements qui suivirent la mort du Cheikh Al-Bûzîdî qui n'avait pas voulu désigner lui-même son successeur, laissant expressément la chose à la décision divine, et lorsque le groupe des affiliés de la Zaouïa de Mostaganem avec leurs moquaddems se demandaient qui devaient-ils reconnaître comme nouveau chef local avant tout, beaucoup de membres de la confrérie eurent des songes spirituels dont il résultait que le successeur au maqâm du Cheikh Al-Bûzîdî était le Cheikh Al-Alâwî. Le Cheikh Sidi Adda Ben Tunes, dans son livre Ar-Rawd'atu-s-saniyyah (Mostaganem, 1354 H. = 1936), dit que ces « visions » furent très nombreuses : il en retient déjà une soixantaine ; M. Lings en a traduit (pp. 76-80) six, dont une du Cheikh Alâwî lui-même. Or, à part ces dernières, il y a parmi les visions rapportées dans l'ouvrage arabe quelques autres qui présentent un caractère tellement particulier et significatif à un égard qui nous intéresse ici qu'il serait vraiment regrettable de ne pas les relever en cette circonstance. Nous traduisons les passages respectifs :

« Une de ces visions fut celle dont informa le Cheikh Sidi « Abdu-r-Rahmân Bû'azîz le chef de la zaouïa du pays al-Jaâfi- « rah en disant : « Un des foqarâ nous a raconté qu'il a vu la « lune fendue en deux moitiés et qu'une planche (lawhah) sus- « pendue à des chaînes en descendit qui ne cessa de s'approcher « de la terre jusqu'à ce qu'il ne reste que peu d'écart. Or voilà « qu'apparut au haut de cette planche le Maître Al-Alâwî — « qu'Allah soit satisfait de lui — et avec lui Seyydinâ Aïssâ (notre « seigneur Jésus) — sur lui la Paix ! Un héraut se dressa et « cria : « Qui veut voir Aïssâ (Jésus) — sur lui la Paix — avec « le Maître Suprême ? ! Les voici qui sont descendus du ciel ! « Empressez-vous donc ! » La terre fut alors secouée violem- « ment avec ses êtres, et toutes les créatures se rassemblèrent « et demandèrent de monter avec le Maître sur cette planche. « Il leur répondit : « Restez en attente ! Nous reviendrons chez « vous ! » (p. 138).

« Une autre vision dont informa le Cheikh Al-Hassan ben Ab- « del-Azîz at-Tilimsânî est la suivante : « Je me suis vu moi- « même au milieu de la vallée de la ville de Tlemcen, qui était « remplie d'une immense foule d'hommes ; ceux-ci attendaient la « Descente (Nuzûl) d'Aïssâ (Jésus) — sur lui la Paix ! — du

« ciel (1). Or voici qu'un homme en descendit effectivement, et « on en disait : « C'est lui Aïssâ ! ». Or quand mon regard tomba « sur lui je trouvai que c'était Sidi Ahmed ben Alioua (= Al-« Alâwî) — qu'Allah soit satisfait de lui » (p. 135).

« La vision dont informa le Chérif vénéré, le saint d'Allah « Sidi Mohammed ben at-Tayyib ben Mûlây al-Arabî ad-Darqâwi « — qu'Allah nous fasse bénéficier de ses bénédictions — est « celle-ci : « Je vis un groupe d'hommes qui informaient de la « Descente d'Aïssâ — sur lui la Paix — et qui affirmaient qu'il « est descendu et qu'il avait dans sa main un sabre de bois avec « lequel il frappait la pierre et celle-ci se transformait en hom-« me véritable (rajul), et frappait la bête et celle-ci devenait être « humain (insân). Or je connaissais cet homme descendu du « ciel et j'étais en relations épistolaires avec lui, il m'écrivait et « je lui écrivais. Je me préparai, donc, à le rencontrer, et lors-« que je le trouvai je constatait que c'était le Cheikh Sidi Ahmed « Al-Alâwî — qu'Allah soit satisfait de lui — sauf qu'il avait « l'aspect d'un médecin qui traitait les malades, et qui était aidé « par plus de soixante hommes. » (p. 137).

A part ces visions en songe nous en citerons une autre qui semble avoir procédé de l'état de veille, mais qui a dû se transférer entre veille et songe (en ce dernier cas il s'agirait plus exactement d'une wâqi'ah, « événement ») :

« Ce dont a informé le fidèle en amour, l'être au fond pur, « Sidi Ahmed Hâjî at-Tilimsânî en disant : « Pendant que je « vaquais à l'invocation suprême (adh-dhikru-l-aaz'am) (2), je vis « les lettres du Nom de la Majesté divine (Ismu-l-Jalâlah) rem-« plir l'univers entier. Or, de ces lettres, je vis se constituer « ensuite la personne du Prophète — qu'Allah lui accorde grâces « unitives et grâces pacifiques — sous une forme lumineuse. « Puis les mêmes lettres se manifestèrent sous une autre forme, « dans laquelle je perçus la figure du Cheikh Sidi Ahmed ben « Alioua, sur le corps duquel était inscrit : Muçtafâ Ahmed ben « Alioua après quoi, j'entendis une voix crier : « Témoins ! Ob-« servateurs ! » (Chuhadâ ! Ruqabâ !). Ensuite ces lettres (du « nom divin « Allah ») se révélèrent une troisième fois, et ce fut « sous la forme du Cheikh dont la tête portait une couronne. « Pendant que nous restions ainsi, voici qu'un oiseau descendit « sur sa tête et me parla : « Regarde, c'est le maqâm (station « spirituelle) d'Aïssâ (Jésus) — sur lui la Paix ! p. 145).

Une dizaine d'autres des « visions » rapportées dans le livre du Cheikh Adda montrent une relation explicite et directe du Cheikh Al-Alâwî avec le Prophète Mohammad ce qui, en pareille

---

(1) La « Descente » de Seyyidnâ Aïssâ réfère symboliquement à la deuxième venue du Christ qui est liée dans l'enseignement islamique, aux événements de la fin des temps.

(2) Il s'agit du dhikr fait avec le nom « Allah » qualifié couramment come « le Nom de la Majesté divine », expression qui se trouve du reste dans la suite immédiate de la phrase.

matière, est, pourrait-on dire chose parfaitement normale ; une de celles-ci, rapportée de la part du Cheikh Al-Alâwî lui-même, se trouve citée dans le livre de M. Lings. Mais celles dont nous venons de donner la traduction et qui mentionnent chacune une relation particulière du Cheikh Al-Alâwî avec « Seyyidnâ Aïssâ » et plus précisément avec sa « station spirituelle » (maqâm) en Islam, constituent un phénomène fort peu commun et que l'on n'a pas encore expliqué, à notre connaissance tout au moins : en tout cas, le Cheikh Adda, dans le volume que nous citons n'en donne aucun commentaire, et M. Lings de son côté n'en fait aucune mention. Pour nous, ce groupe particulier de « visions » est significatif non seulement du cas spirituel personnel du Cheikh Al-Alâwî, mais encore de sa fonction initiatique. Plus exactement nous avons là, tout d'abord, un exemple illustratif de ces types initiatiques qui existent en formule mohammadienne et dont parle Ibn Arabî dans ses Futûhât, ainsi que nous l'avons déjà signalé en d'autres occasions (1). Nous préciserons ici encore que la forme prophétique mohammadienne en tant que synthèse finale du cycle prophétique depuis Adam inclut et résume tous les types de spiritualité représentés par les prophètes antérieurs dont les plus importants et les plus caractéristiques sont mentionnés par la révélation coranique et par les hadiths du Prophète (2). La doctrine d'Ibn Arabî explique les choses ainsi : le Prophète Mohammad, ou sa lumière, fut la première création divine : de sa lumière furent tirées les lumières des autres prophètes qui sont venus successivement dans le monde humain comme ses « lieutenants » ; lui-même est venu corporellement à la fin du cycle de la manifestation prophétique, et c'est ainsi du reste que les lois de ses lieutenants se trouvent alors « abrogées » et remplacées par la sienne qui les contient toutes en puissance, dès l'origine, et qui, quand elle les retrouve en acte sur le plan historique, les confirme ou non, selon le régime providentiellement assigné à la dernière partie des temps traditionnels. De toute façon, indépendamment de la présence actuelle, dans le monde, de lois formulées par les révélateurs antérieurs, les entités spirituelles de ceux-ci figurent comme des réalités inhérentes, constitutives de la forme mohammadienne elle-même et comme fonctions présentes dans l'économie initiatique de l'Islam. C'est en raison de cela que les hommes spirituels du Taçawwuf vivent et se développent initiatiquement, et cela sans aucun choix délibéré de leur part, selon tel ou tel type spirituel qui leur correspond de façon naturelle, soit d'une façon générale soit dans l'une des phases de leur carrière ; ils n'en réalisent bien entendu les possibilités que pour autant que celles-ci se trouvent en eux-

(1) Voir notamment la mention faite dans E.T., nos 372-373, juillet-octobre 1962, p. 166, note 2, et plus spécialement, en ce qui concerne le type spirituel islamique d'Aïssâ, p. 169, note 12.

(2) On peut retenir en outre que la forme mohammadienne, à part son caractère universel et totalisateur, présente un côté particulier et différentiel en raison duquel le Prophète de l'Islam se trouve aussi aligné historiquement aux autres cas prophétiques du cycle traditionnel total.

mêmes. Certains peuvent ainsi avoir à passer successivement sous le régime initiatique de plusieurs de ces entités prophétiques particulières inscrites dans la sphère totalisatrice mohammadienne (1).

Pour ce qui est du cas du Cheikh Al-Alâwî, nous n'avons certes, avec les « visions » dont il s'agit, que des documents indirects, occasionnels et limités à un seul moment de sa vie, mais ce moment était particulièrement important pour la carrière personnelle du maître et pour les destinées historiques de la tariqah à laquelle il appartenait. Celle-ci, à part un rôle normal dans son cadre islamique, ayant aussi à constituer la présence effective du Taçawwuf, comme voie initiatique, aux confins du monde occidental et même à l'intérieur de la zone d'influence européenne sur le monde musulman qui fut aussi celle d'une pénétration inverse, devait s'exprimer à travers des modalités appropriées à un contact effectif et efficace avec la sensibilité intellectuelle de l'Occident. Cette sensibilité malgré les altérations et les oublis infligés par le modernisme antitraditionnel, devait être, dans la mesure où elle subsistait, de caractère principalement christique. Dans ces conditions la présence de nos jours d'un spirituel musulman de type « aïssawî » (1 bis) à la tête d'une branche nord-africaine de la Tariqah Chadhiliyyah ne peut apparaître que bien compréhensible, et d'autres faits concomitants ou subséquents ne font que confirmer cette façon de voir les choses.

Au sujet des Chadhélites nous rappelerons ce que nous avons nous-mêmes écrit autrefois en traitant des sources islamiques de l'œuvre de Guénon (2). En mentionnant l'intérêt plus direct de l'Islam, parmi toutes formes traditionnelles orientales, à tout ce qui concerne le sort de l'Occident et les possibilités de son redressement traditionnel, nous avons signalé le rôle du Cheikh

---

(1) Il y a des cas de maîtres ou « saints » de l'Islam qui ont réalisé ainsi les possibilités correspondantes à chacun des prophètes particuliers. Cette question est en rapport étroit avec la doctrine des Sceaux traditionnels en Islam, et plus spécialement avec la doctrine du Sceau de la Maîtrise mohammadienne (Khatamu-l-Walâyati-l-muhammadiyyah) que les orientalistes qui s'en sont occupés n'ont pas bien comprise et qu'ils ont même dénaturée. Il nous faudra une autre occasion pour aborder ce sujet.

(1 bis) Ce qualificatif dérivé du nom islamique de Jésus et employé en Taçawwuf (par exemple par Ibn Arabî) pour caractériser ceux des Awliyâ (sing. wali = « ami de Dieu », saint) dont le type spirituel est l'esprit de Jésus en tant que possibilité contenue par la forme mohammadienne générale, n'est nullement à confondre avec celui que portent les membres de la Tariqah Aïssaoua dont la désignation dérive du nom du Cheikh Ben Aïssa fondateur d'une branche nord-africaine de la Tarîqah Qadriyyah.

(2) L'Islam et la fonction de René Guénon, E.T., janvier-février 1953, pp. 14-47.

chadhélite égyptien Elish El-Kébir. Celui-ci est l'auteur de la fameuse déclaration citée par René Guénon au chap. III de son Symbolisme de la Croix (1931) : « Si les Chrétiens ont le signe de la Croix les Musulmans en ont la doctrine ». C'est d'ailleurs surtout à partir de données doctrinales provenant de ce maître que Guénon écrivit ce livre qui occupe une place centrale dans l'ensemble de son œuvre et qui concerne au plus haut point les modalités occidentales de participation à l'intellectualité traditionnelle. Nous n'avons pas l'intention d'insister autrement sur ce point, dans la circonstance présente, et nous préciserons seulement que ce livre de Guénon, et à sa suite, tous ceux de son œuvre qui traitent du symbolisme, procèdent de principes caractéristiques des hommes spirituels « aïssawis », principes qui sont ceux de la Science des Lettres (Ilmu-l-Hurûf) entendue surtout au sens de connaissance et art du Souffle divin ou de vie (les « lettres » étant avant tout les éléments articulés du Verbe). Ajoutons aussi que cette science spirituelle fut celle d'Al-Hallâj, célèbre « aïssawi » des 3e et 4e siècles de l'Islam (= 858-922), dont le cas, par une coïncidence qui n'a rien de fortuit, constitue à notre époque également, le thème par excellence de l'interprétation orientaliste du Taçawwuf. Or le cas de Hallâj comportant des particularités et des accidents difficiles à situer, surtout quand on n'a pas un point de vue traditionnel, on en fit d'autant plus facilement, mais non sans distorsions, une subtile machine de guerre contre l'Islam en son ensemble, à laquelle ont succombé même des Orientaux modernes, tributaires de milieux universitaires européens. Il y a eu là, peut-on dire, comme la contre partie des rapports intellectuels dont nous parlions plus haut entre Islam et Occident.

Pour en revenir à l'ouvrage qui nous a occasionné ces lignes, nous dirons aussi que nous n'avons pas donné, dans ce qui précède, toutes les réflexions que nous pourrions formuler en l'occurrence. Sur un point notamment sur lequel M. Lings a été très discret, nous l'avons été également, et ceci sans aucune connivence, et d'ailleurs pour des raisons pensons-nous, un peu différentes, bien que pas opposées au fond, aux siennes, tout en espérant qu'un jour, nous serons à l'aise nous-même pour être plus complet.

Michel VÂLSAN.

LES LIVRES

François Ribadeau Dumas, *Cagliostro.* (Collection « Vies célèbres de l'Histoire », Arthaud, Paris). — Il n'est pas facile de rendre compte d'un tel ouvrage. Le lecteur ordinaire se laissera sans doute séduire par le talent de l'auteur. Le lecteur qui a, ne serait-ce qu'une connaissance très superficielle de la Maçonnerie et de son histoire, sera tenté, dès les premières pages, d'abandonner sa lecture. Il jettera peut-être alors un coup d'œil sur les illustrations où, à côté des portraits de Cagliostro, Rohan, Pie VI et Jeanne de la Motte, il trouvera la reproduction d'un tableau représentant « en pied » don Manoël Pinto de Fonseca, Grand Maître de l'Ordre de Malte, et qui, au dire de l'auteur, « prit sous son parrainage le jeune Balsamo dont il fit Cagliostro ». Une telle indication mérite d'éveiller la curiosité, et, de fait, l'ouvrage est digne d'une lecture attentive, — très attentive, afin de rectifier les nombreuses inexactitudes matérielles qu'il contient.

Mentionnons d'abord quelques-unes de ces erreurs. On croit rêver en lisant (p. 25) la description — détaillée — de l'initiation maçonnique de Cagliostro à Londres. En effet, la purification par les éléments, le « pacte du sang », la consécration par le glaive n'ont jamais été pratiqués outre-Manche ; et, en Maçonnerie bleue, on n'use de l'encens que pour la consécration des Loges (au Rite d'York). Aucun Rite maçonnique régulier n'a jamais initié un profane par l'imposition des mains et par « trois insufflations du vénérable » ! Où donc l'auteur a-t-il bien pu prendre tout cela ?

L'histoire maçonnique est traitée avec la même fantaisie : Bien entendu, la Maçonnerie anglaise est constamment assimilée à l'Ecossisme ; c'est là, évidemment, la confusion « classique » entre l'Ecosse symbolique (c'est-à-dire l'*Ultima Thulé*) et l'Ecosse géographique ; il se peut que les deux aient parfois coïncidé, mais sûrement pas au XVIIIe siècle ! Il est d'ailleurs admis aujourd'hui, même par les historiens maçonniques à mentalité profane, que l'origine « matérielle » de l'Ecossisme doit se chercher en France et plus précisément à Paris. — M. Ribadeau Dumas raconte (p. 27) que « le chevalier de Ramsay fit beaucoup de plaisir aux Anglais avec son discours de 1737 ». Tout montre, au contraire, que le discours en question n'a eu de succès (très relatif, du reste) qu'en France, et que les Anglais n'en entendirent jamais parler. — On nous dit

encore (p. 40) que Cagliostro fut admis dans la Stricte Observance ; dans ce cas, on devrait connaître son « nom caractéristique » en latin... — Bien entendu, selon la légende chère aux occultistes, les liens du Chapitre de Clermont (origine du Rite Ancien et Accepté) avec le collège de Clermont des Jésuites sont mentionnés comme un fait d'évidence (p. 39). — Vient ensuite, en quelques mots, une série d'assertions véritablement inimaginables : « Le Conseil des Empereurs assembla spirituellement, autour du Grand Maître Ferdinand de Brunswick, douze têtes couronnées d'Europe. C'est ce Conseil qui délégua en 1761 Etienne Morin en Amérique... Alors la Maçonnerie se mit à y progresser avec succès ». Evidemment l'histoire de l'Écossisme semble avoir été volontairement « embrouillée » par ceux qui inspirèrent ses fondateurs. Mais M. Ribadeau Dumas a une façon de simplifier le problème !

Voici qui est plus fort encore (p. 44) : « Swedenborg avait été à la tête des « Illuminés ». Claude de Saint-Martin fut un agent des Illuminés. Dom Pernéty renforça cette action que Weishaupt développa avec succès par d'autres visées politiques ». Cela ne décourage-t-il pas tout commentaire ?

L'histoire des sciences traditionnelles réserve aussi des découvertes inattendues. Mais il faut nous borner. Relevons pourtant (p. 47) que « c'était au sein de la Grande Pyramide que les prêtres égyptiens procédaient à des séances prophétiques, par l'entremise d'un enfant plongé dans un sommeil hypnotique ».

Venons-en maintenant aux rapports, soulignés par M. Ribadeau Dumas, de l'Ordre de Malte, anciennement Ordre des Hospitaliers, avec Cagliostro. La Sicile, dont ce dernier était originaire, est toute proche de Malte, et de nombreux membres de sa famille auraient tenu des charges importantes au sein de l'Ordre des Chevaliers de Saint-Jean. Au cours d'un séjour dans l'île, Cagliostro aurait été particulièrement remarqué par le Grand Maître Manoël Pinto (un Portugais) et surtout par un de ses dignitaires, le bailli Emmanuel de Rohan, qui, à la mort du successeur de Pinto, fut élu Grand Maître en 1775, — c'est-à-dire l'année même qui précéda l'arrivée en Angleterre de Cagliostro, époque où son histoire sort de l'ombre pour quatorze années.

Tout cela, qui demanderait à être vérifié avec soin, est assez curieux. Cagliostro a toujours prétendu être né à Malte et avoir été élevé à Médine, ce qui est assez peu cohérent. Dans l'île « souveraine », les Chevaliers appliquaient-ils les bulles antimaçonniques de Clément XII et de Benoît XIV ? La première Loge dont il soit fait mention y fut fondée en 1788, soit dix ans seulement avant que Bonaparte, faisant voile vers l'Egypte, ait ruiné la puissance temporelle des Chevaliers de Saint-Jean. De toute façon, quand Cagliostro parle de Malte et de Médine, il

ne faut pas oublier non plus que « la haute Maçonnerie du XVIIIe siècle avait toute une géographie conventionnelle » (*Etudes sur la F.-M.*, t. II, p. 193, n. 4), ce qui ne facilite pas la découverte de la vérité.

M. Ribadeau Dumas se fait du reste une idée très discutable de l'attitude de l'Ordre de Malte envers les Templiers et la Maçonnerie en général. Il écrit (p. 12) : « L'indépendance des Chevaliers de Malte, peut-être trop orientaux, vis-à-vis de l'Eglise, était légendaire. Leurs affinités avec le Temple, nuancées du regret de la disparition injuste, dans les pires tourments, de leurs frères d'armes, les poussaient à ne pas répudier la pensée templière. Certains Grands Maîtres, au souvenir du martyre du Grand Maître Jacques de Molay, subirent, à vivre dans les commanderies, le poids de ce fardeau spirituel dont le secret, pour les initiés, résidait dans une certaine illumination coranique (*sic*), renforçant les élans de l'exégèse gnostique (*sic*) ».

Tout cela est évidemment fort exagéré. Il se peut que certains membres de l'Ordre de Saint-Jean de Jérusalem aient éprouvé quelque sympathie plus ou moins avouée pour leurs anciens frères d'armes. Les Chevaliers de Malte sont des Chevaliers... Mais les deux Ordres étaient en réalité « rivaux et adversaires ». Jean Palou rappelle (*La Franc-Maçonnerie*, p. 204) que « les titulaires du 33e degré de l'Ecossisme avaient leur fête, au début du XIXe siècle, le 3 octobre, c'est-à-dire le jour anniversaire du don des biens des Templiers aux Chevaliers de Malte » (ou plutôt à leurs « ancêtres », les Hospitaliers). Un auteur contemporain, M. Paul Naudon, a voulu attribuer à cette attitude « écossaise » des mobiles peu « chevaleresques », et même d'un « utilitarisme » qui frise le mercantilisme le plus sordide. N'a-t-il pas oublié ici — comme en d'autres circonstances — que les événements historiques ont un sens symbolique ? En tout cas, la loyauté nous oblige à reconnaître que M. Naudon, dans les rituels qu'il a reproduits, n'a rien fait pour voiler l'hostilité violente qui — en France surtout, et n'est-ce pas naturel ? — anime contre l'Ordre de Malte les « Suprêmes Conseils du Saint-Empire ».

Si maintenant nous examinons l'action de certains Chevaliers de Malte — sinon de l'Ordre de Malte — sur diverses branches de la Maçonnerie, il nous faudra donner une place d'honneur (si l'on peut dire) au Commandeur de Monspey, qui, comme on le sait, fit à Willermoz et au Rite Rectifié ce présent calamiteux : la chanoinesse de Vallière. Mais il y aurait lieu aussi de diriger quelques investigations vers d'autres Maçons de la même époque, à commencer par l'illustre ami du Tzar Alexandre Ier, Joseph de Maistre. Qu'on ne s'étonne pas de nous voir associer un de Maistre à un Willermoz. L'aristocrate hautain et le négociant à la fois naïf et retors s'entendaient comme maquignons en foire pour falsifier les rituels et proposer aux

Frères de leur Ordre « un but apparent » afin « de mieux supprimer dans la Maçonnerie la classe de l'Ordre des Templiers ». C'est eux-mêmes qui le disent ; et nous ne voudrions pour rien au monde mettre en doute la parole de ces deux Chevaliers éminemment bienfaisants, dont l'un (Willermoz) avait pour « cri de guerre » *Verba ligant* (« les paroles engagent ») et dont l'autre (Joseph de Maistre) appartenait à une Loge qui portait un bien beau nom : « La Sincérité ».

Pour revenir à Cagliostro, il semble bien qu'il ne se soit jamais soucié du problème templier. Il n'a jamais parlé ni écrit à ce sujet. Une telle attitude ne doit pas surprendre. Tous les Rites maçonniques « judaïsants » ont observé le même silence. L'Ordre des Elus Coëns, celui des Frères Initiés de l'Asie, ne comportaient pas de « grades templiers ». Le cas du Rite de Misraïm était un peu particulier. Parmi ses 90 grades, il en comptait un (le 65e) appelé « Grand Elu Chevalier Kadosch », en tous points comparable au grade correspondant du Rite Ecossais. Mais on voit que ce grade était fort éloigné du sommet de l' « échelle » du Rite, alors qu'ordinairement les grades « templiers » sont au contraire tout proches de ce sommet. Au 33e degré du Rite Ancien et Accepté, deux thèmes reviennent constamment (comme chez Dante) : la destruction des Templiers et le règne du Saint-Empire, comme le montrent bien les deux mots de passe en langues vulgaire : « De Molay. — Hiram-Abiff » ; et « Frédéric. — De Prusse ».

Pour terminer ce compte rendu, qui nous a entraîné assez loin des préoccupations propres à M. Ribadeau Dumas, nous tenons à redire que son ouvrage se lit agréablement, et pourrait même, judicieusement utilisé, ouvrir la voie à des recherches non dénuées d'intérêt.

Denys ROMAN

J. EVOLA : *Le Mystère du Graal et l'idée impériale gibeline*, traduit de l'italien, par Mme Yvonne Tortat (Editions Traditionnelles, 1967).

Madame Y. Tortat qui nous avait déjà donné, en 1963, une excellente traduction de la *Tradition Hermétique*, de J. Evola, réitère heureusement aujourd'hui avec un autre livre du même auteur, paru en 1934, auquel M. Evola semble avoir ajouté quelques notes nouvelles sans d'ailleurs modifier son texte primitif. En son temps, René Guénon avait donné de ce livre une appréciation bienveillante et nuancée, à laquelle il est bien difficile de ne pas souscrire. Il notait que ce qui faisait l'intérêt du livre consistait dans « l'examen des multiples points plus ou moins particuliers » dont l'auteur s'attachait à élucider le

sens symbolique, notamment en ce qui concernait les traditions et les symboles se rapportant au « Centre du Monde ». Et R. Guénon concluait en disant : « on ne pourrait trouver ailleurs un équivalent de tous les éléments d'interprétation qui sont ici rassemblés ».

Quant à nous, il nous semble que M. Evola a fait trop confiance au lecteur en supposant qu'il connaissait le sujet de base qu'il s'est attaché à commenter. Nous n'avons trouvé nulle part dans cette étude un exposé clair et précis du récit même qui se place à l'origine de la légende et de l'immense littérature qui en a découlé. Ce récit originel est dû à un écrivain français, Chrétien de Troyes, le premier romancier de notre langue qui ait obtenu une audience internationale. Dans son dernier roman, posthume et inachevé, il raconte l'aventure arrivé à son jeune héros, Perceval, que nous allons succinctement raconter.

Elevée par sa mère dans l'ignorance de la chevalerie qui avait déjà ravi à celle-ci, par une mort violente, un mari et un fils, Perceval rencontre par hasard des chevaliers dont l'allure et le costume l'éblouissent en lui révélant sa vocation. Pour les suivre il quitte sa mère, qui en meurt, et après une suite d'épreuves qui font du récit une espèce de roman d'initiation, il est enfin armé chevalier et épouse la belle Blanchefleur. Rien de plus banal dans tout cela s'il n'y avait pas au cœur du récit un épisode capital qui donne au roman son intérêt exceptionnel et son avenir littéraire. Il s'agit de la mystérieuse rencontre que fait Perceval d'un singulier Roi-Pêcheur, malade et paralysé, dont l'impuissance est d'ailleurs ressentie par son royaume et son peuple, frappés comme lui de langueur et de stérilité. Au cours d'un bref séjour au château de ce roi, le jeune Perceval voit passer, à plusieurs reprises, sous ses yeux une étrange procession, une espèce de cortège rituel, formé de valets et de damoiselles vêtues de blanc, qui portent une lance dégoûtante de sang, un tailloir (ou grand plat), et un vase précieux constellé de pierreries qui brille d'un éclat surnaturel, le fameux Graal. Malgré son désir de comprendre, Perceval n'ose manifester son intention et s'abstient de poser la question qui aurait pu faire cesser l'enchantement. Et ce n'est que plus tard, après avoir rencontré le vendredi saint des pénitents habitants de la forêt, après s'être confessé à un ermite et avoir communié à Pâques, qu'éclairé par une influence d'en haut, il a la révélation de son destin et envisage la queste du Graal. Or, ce récit, où revivent des thèmes celtiques, notamment le sacerdoce féminin, la coupe d'abondance et la lance fatale, a été très tôt christianisé et maints historiens ont même rapproché le cortège du Graal de la sainte liturgie du rite byzantin. A sa mort (1190) Chrétien de Troyes avait laissé son récit inachevé. Ce sont ses successeurs qui ont donné à

son roman un merveilleux prolongement mystique et qui ont transformé la chevalerie terrestre en chevalerie célestielle.

Mais pour revenir à M. Evola son propos a été tout autre que l'élucidation du mystère central du récit. Dans le foisonnement des thèmes de la légende, telle qu'elle est parvenue aujourd'hui jusqu'à nous, il a eu souci de dégager et de mettre en lumière l'idée gibeline d'Empire, dans son état idéal et primitif, alors que le plus simple coup d'œil sur le récit du Graal montre l'incapacité du roi à utiliser la puissance du Graal pour se guérir. Pour revivre il faut que le roi reçoive l'intervention secourable d'un « envoyé » céleste, qui sera plus tard Galahad, représentant qualifié de l'autorité spirituelle.

Nous ne parlons pas des prolongement, peut-être excessifs, dans le domaine des manifestations ultérieures de l'ésotérisme, Cathares, Fidèles d'Amour, Hermétiques et Rose-Croix, dont on ne voit pas bien le lien immédiat avec la légende du Graal. Elle se suffit bien à elle-même quand on a l'intention et la capacité de l'élucider, au lieu de la réduire à un argument en faveur du pouvoir temporel (1).

Luc Benoist.

Ernst Benz, *Zen in westlicher Sicht. Zen-Buddhismus, Zen-Snobismus.* Weilheim, Barth Verlag, 1962.

Comme l'annonce le titre il s'agit d'une critique de la mode occidentale du Zen. Le livre est écrit par un pasteur allemand qui étudie les mésinterprétations occidentales de cette voie extrême-orientale et qui se plaçant à un point de vue que nous pourrions qualifier de « tradition-

---

(1) Dans une note de la page 260, qui ne figurait pas dans la première édition de son livre, M. Evola critique, d'une façon tro simpliste, l'attitude qu'il prête gratuitement à René Guénon à l'égard de la Maçonnerie. Pour accuser notre maître de contradiction au sujet de cette organisation traditionnelle, M. Evola se base sur un passage des « Aperçus sur l'Initiation » (page 201). L'interprétation tendancieuse et incompréhensible qu'il donne à ce passage ne relève pas la confiance que l'on pourrait prêter aux autres interprétations de son livre. Guénon n'a jamais dit que « la Maçonnerie était un syncrétisme pseudo-initiatique » et tous ses lecteurs de bonne foi le savent. Mais l'attitude du gouvernement italien en 1934, vis-à-vis de la Maçonnerie, au moment de la parution de son livre, explique beaucoup mieux le désir de l'auteur de justifier rétrospectivement sa position temporelle d'alors.

nel » tout au moins dans les perspectives générales du Bouddhisme, signale les corrections nécessaires. Le Zen est une voie initiatique bouddhiste et implique le support formel du Bouddhisme. Les Occidentaux mis à l'aise par certain côté « adogmatique » du Zen n'attachent pas assez d'importance à ce support, même s'ils ne songent pas à se passer de la direction d'un maître spirituel. L'auteur souligne alors la nécessité d'une intégration traditionnelle effective sur tous les plans : il faut : être Bouddhiste avant de tenter d'être Zeniste.

En évoquant les contacts de l'Occident avec le Zen, il donne incidemment une interprétation remarquable de l'entrevue de Saint François Xavier avec Nenjitsu, le Grand-Maître Zen de l'époque ; d'après Benz, les échanges furent peu flatteurs pour le missionnaire chrétien, préoccupé par l'idée de « convertir à tout prix ». Xavier a raconté lui-même cet épisode dans les lettres datant de 1549, et il en résulte qu'il ne s'était pas aperçu de l'ironie supérieure du Maître Zen. En poursuivant son aperçu historique l'auteur signale que, plus récemment, le Zen était considéré par certains orientalistes comme une *dégénérescence* du Bouddhisme-Théravada, et qu'en fin de compte ce furent tout d'abord un Rudolf Otto et un Eugen Herrigel qui l'approchèrent avec sympathie et plus de compréhension ; cependant, comme on peut le remarquer, ce dernier, après son beau petit livre sur le « tir à l'arc », a laissé *quelques écrits* « *dogmatiques* » (voir l'ouvrage posthume « La Voie du Zen », Paris, Maisonneuve, 1961), dans lesquels il donne du Zen une explication de caractère « *mystique* » pour atteindre le satori (l'illumination) il propose des moyens qui ne semblent relever d'aucune technique initiatique. *Herrigel manquait* tout d'abord de formation doctrinale, et s'il fut peut-être un disciple plus ou moins doué, il ne fut pas un guru. L'auteur parle aussi de M. Suzuki, *accepté* en Occident comme une autorité doctrinale en la matière, et qu'il déclare responsable non seulement de l'introduction de l'idée de *subconscient dans* les interprétations occidentales du Zen, mais aussi, en sens inverse, de l'introduction de certains éléments méthodiques du Zen dans les *traitements* psychanalytiques. Nous avons ensuite une critique lucide du fameux livre de Koestler « Le Lotus et le Robot » (Paris, Calman-Lévy, 1961), aventure ridicule d'un marxiste qui s'était mis en quête des hommes saints de l'Asie et qui en revint déçu et plus matérialiste que jamais.

Le Zen orthodoxe, reposant sur des assises *traditionnelles* Bouddhiques, M. Benz le trouve enfin dans l'œuvre de Mrs Ruth Sazaki ; nous apprenons que celle-ci, américaine mariée à un maître Zen, et dirigeant elle-même une salle de méditation (*zazen*) à Kyoto, a écrit un livre rigoureux dans lequel elle exposerait les difficultés à surmonter avant même qu'on puisse parvenir à un rattachement initiati-

que (1). Le livre finit avec un aperçu historique sur les différents « snobismes » spirituels de l'Occident qui atteignent en quelque sorte leur sommet dans le Zen.

J. KERSSEMAKERS.

---

(1) Cependant de cette personne nous avons trouvé récemment un article intitulé « The Master in Rinzaï (Lin-chi) Zen » (*Hermès*, IV), où elle nous apparaît préoccupée par le côté esthétique et même spectaculaire des choses, et il est alors difficile de supposer qu'il y a encore derrière cela une perspective proprement intellectuelle et métaphysique des choses. En tout cas, en tant qu'auteur elle n'est pas détachée de certaines façons de voir historicistes et non-traditionnelles : ainsi elle parle de « légende apocryphe et tardive » à propos de la question essentielle de la transmission initiatique à laquelle elle attribue une origine historique relativement récente.

LES REVUES

Asiatische Studien - Etudes Asiatiques (Francke Verlag, Bern).

Le tome XX de la revue de la *Société suisse d'Etudes asiatiques,* qui couvre toute l'année 1966, comporte un sommaire fourni. Le Professeur Dietrich Seckel, auteur d'un remarquable ouvrage sur l'art boudhique dont nous avons rendu compte ici-même, traite en une longue étude, précise et documentée, des origines de l'art graphique chinois. Si les premiers ouvrages imprimés qui nous soient connus — des textes boudhiques illustrés — remontent à l'époque T'ang (IXe siècle), M. Seckel note bien que leur perfection technique doit les faire considérer comme un aboutissement, non comme un balbutiement : on fait généralement remonter en effet l'invention de la xylographie à l'époque des Six Dynasties, soit au moins quatre ou cinq siècles plus tôt. M. Seckel va plus loin : pour lui, l'art des sceaux gravés et la décoration des bronzes préfigurent, par leur méthode de « renversement » des motifs, les réalisations purement graphiques : nous sommes donc ramenés aux Tch'eou et même aux Chang, c'est-à-dire peut-être jusqu'au XIVe siècle avant notre ère. En fait, l'intérêt de ce travail ne réside pas tellement dans l'étude des procédés techniques — si remarquable soit-elle — mais plutôt dans celle des principes qui en expliquent la précocité : elle résulte, note M. Seckel, d'une disposition d'esprit typiquement chinoise : « *une ancienne et profonde familiarité avec la dialectique du blanc et du noir, du clair et du sombre, du positif et du négatif* », disposition qui n'est pas seulement déterminante dans l'art graphique proprement dit, « *mais aussi dans les domaines voisins de la peinture chinoise et surtout de la calligraphie* »... « *Si les notions de* yang *et de* yin *nous apparaissent peut-être comme trop connues et usées, cela ne réduit pas le moins du monde leur signification fondamentale... L'univers entier (cosmos et vie humaine)* (les Chinois) *le voient comme un système sans faille de correspondances et d'interactions entre les énergies positive et négative, entre les pôles positif et négatif, qui sont pour eux en rapport le plus étroit avec ce jeu réciproque de la lumière et de l'ombre* ». On ne doit pas négliger le fait, note l'auteur, que les sceaux, selon qu'ils sont gravés en creux ou en relief, sont désignés respectivement comme sceaux *yin* et *yang*.

En s'aidant des textes, et notamment des deux *Sukhâ-*

vatî-vyûha-sûtra, le Chanoine Jean Eracle donne la description détaillée d'un *than-ka* népalais de tradition amidiste, conservé à Genève, et dont on nous présente d'ailleurs une belle reproduction en couleurs. Cet important travail confirmerait surtout la surabondante richesse du symbolisme iconographique, s'il ne se concluait par une interprétation parfaitement conforme à l'orthodoxie bouddhique : la *Sukhâvati » représente le propre esprit de celui qui la contemple dans sa nature profonde qui, selon les bouddhistes, est celle de* buddha. *Amitâbha, représenté au centre, est l'image de cette nature bouddhique... Contempler l'image d'Amitâbha construite mentalement, invoquer son nom avec une pensée unifiée, c'est mettre devant son regard intérieur comme un « miroir d'illumination » grâce auquel tout homme peut reconnaître son visage originel et ainsi devenir un* buddha... » Si, comme le souligne l'auteur, « *l'optique des sectes japonaises* Jodo *et* Shin *n'est pas tout à fait la même que celle du Bouddhisme tibétain* » nous n'apercevons pas que la fonction essentielle de l'image et de l'invocation y soit sensiblement différente.

A signaler encore la traduction, par le Professeur Wilhelm Rau, de *Quinze histoires d'Indra*, tirées des textes védiques, et surtout des *Brâhmana*. On a la surprise, prévient le traducteur, d'y découvrir Indra, non sous les apparences et les qualités d'une divinité, mais sous celles d'un « *surhomme barbare, possédant beaucoup de traits humains, géant ivre, amant malicieux, rusé contre l'ennemi, magnanime envers ses amis, à l'image probablement du noble védique qui lui sacrifie.* » De fait, ces récits revêtent pour la plupart un caractère anecdotique, qu'Indra assomme tel ou tel démon, empêche les autres de faire l'escalade du ciel, se change en sangsue, en poisson, en perroquet ou en bélier, fabrique les nuages en coupant les ailes des montagnes — ce qui a pour conséquence immédiate de donner sa pesanteur à la terre. Mais il est bien rare qu'on ne puisse y découvrir tel ou tel élément symbolique permettant d'aller au-delà de la rustique littéralité des légendes populaires, dont on ne peut décemment prétendre qu'elle est la fin des textes sacrés. Nous songeons, par exemple, au complexe destin du fils tricéphale de Tvashtri, dont les têtes tranchées par Indra donnent naissance à des oiseaux : il y faudrait ajouter que ce Tricéphale (Trishiras), est aussi appelé Vishvarûpa, la Forme-du-Monde. C'est sur de telles bases, nous semble-t-il, que les recherches eussent été les plus fécondes.

Metapsichica (Ceschina, Milano).

Outres les circonvolutions habituelles autour du thème « parapsychologique », le fascicule 1-2/1967 de cette revue contient plusieurs articles consacrés à la guérison des maladies : le Professeur Alberto Guarino traite de l'efficacité du guérisseur et de sa fonction sociale, Maître Piero Ballarini de sa situation légale. L'action du guérisseur,

assure M. Guarino, est d'ordre psychologique ou, selon le terme à la mode, « psychosomatique », mais il a l'avantage d'établir avec le malade cet irremplaçable « *rapport humain* » qu'il sera le seul à pouvoir maintenir en notre époque de développement de la « *médecine de masse* ». M. Nicola Riccardi traite des guérisons miraculeuses, et bien entendu de Lourdes. Il propose d'ajouter aux contrôles médicaux existants, certaines observations électroniques, « sensitives » et psychiques, dont on ne voit pas bien ce qu'elles pourraient apporter. Les miraculés, propose l'auteur, sont peut-être « *porteurs de facultés autoguérisseuses* » qu'ils ignorent et qui « *se manifestent tout à coup et d'une façon très éclatante dans un milieu à haute tension psychique créé par les prières et les supplications de la foule.* » Il va de soi que, si elle était d'ordre psychique, la « tension » dont il s'agit ne constituerait pas à l'inexplicable une explication suffisante.

Kairos (Otto Müller Verlag, Salzburg).

Le cahier 2/1967 est essentiellement consacré à la Gnose, ou plus exactement au Gnosticisme, termes entre lesquels une étude de M. Kurt Rudolph établit nettement la différence : « *Tandis que le premier sert à désigner la « connaissance » des Mystères divins, réservée à une élite, le second... est le nom du système gnostique connu aux II*e *et III*e *siècles de notre ère. La « gnose » possède ainsi un contenu très large, et peut s'appliquer à d'autres domaines que celui de l'Antiquité classique.* » Définitions évidemment familières aux lecteurs des *Etudes Traditionnelles.* Le problème traité à la fois par MM. Petr Pokorny et Kurt Rudolph est celui des origines du Gnosticisme (il l'avait déjà été par d'autres auteurs dans une livraison précédente). M. Rudolph expose, en un tableau complexe, ce qu'ont pu être les interactions du Judaïsme et du syncrétisme proche-oriental, pour aboutir, à travers l'Hellénisme et le Gnosticisme, à la Kabbale, au Manichéisme et au « Judéochristianisme » : tout cela est fort savant, mais de nature à justifier d'interminables contestations. M. Nikolaus Kehl tente, pour sa part, un parallèle entre la théogonie valentinienne et le Pancarâtra : pour intéressantes que puissent être parfois les considérations auquelles donnent lieu de telles comparaisons, elles aboutissent inévitablement au vain « dilemme » des contacts historiques, voire au problème inutilement abstrait du « circulus vitiosus *typologique* » et du rôle des « *archétypes* » selon la psychologie des profondeurs...

Le cahier 3/1967, qui s'ouvre sur une curieuse interprétation du *koua* 64 du *Yi-king* (*wei-tsi* : l'eau non (encore) traversée), est tout entier consacré à l'Extrême-Orient. L'étude liminaire même de M. Matthias Vereno, rédacteur en chef de la publication, n'est pas sans évoquer par son titre, *Religion et culture en mutation*, le mouvement de « retour » du *Tao*. En fait, cet article

mériterait à lui seul un long commentaire, qu'il nous sera seulement possible d'ébaucher. Manifestement construite sur le schéma mis en évidence par René Guénon, cette étude souligne l'opposition entre tradition et modernisme, mais refuse de l'assimiler à la polarité géographique Orient-Occident : « *Que la culture occidentale se soit essentiellement distinguée comme telle de la culture orientale, quand de « traditionnelle » elle devint « moderne », c'est la thèse de René Guénon (cf.* La Crise du Monde moderne). *Assurément, Guénon me paraît donner trop d'unité à la structure de la « culture traditionnelle », alors que je pense que l'analyse des différenciations revêt aussi une grande importance.* » Lorsque M. Vereno reconnaît la polarisation des cultures — ou si l'on préfère, des civilisations — en un aspect sacré et un aspect profane, il admet comme acquis le fait « moderne », car il n'existe pas, dans les civilisations traditionnelles, d'aspect profane. Il est vrai, par contre, que la polarisation Orient-Occident n'est pas une réalité absolue dans le temps ni dans l'espace : l'Occident a possédé des civilisations traditionnelles, l'Orient est en voie de perdre les siennes. Mais l'opposition symbolique demeure entière entre deux pôles qui sont ceux du cycle solaire apparent. L'Orient et l'Occident au sens où les entend, par exemple, le Soufisme persan, n'ont de toute évidence aucune signification géographique : on serait tenté de dire que leur opposition est d'autant plus expressive. Les parallèles du dernier chapitre ne sont pas non plus dépourvus d'équivoque, si leurs allusions restent claires : « *De la connaissance traditionnelle devenue stérile,* lisons-nous, *surgit pour la religion vivante le même danger que de la science moderne, de l' « exotérisme » rendu autonome, de l' « ésotérisme » isolé... L'occultisme apparaît comme le danger spécifique auprès de la Tradition, comme le « technicisme » l'est auprès de la civilisation moderne...* » En fait, mais cela est dit aussi sous une autre forme, il s'agit d'un seul et unique danger : celui qui résulte de la déformation de toutes choses à travers le prisme de la mentalité occidentale moderne.

Suivent une étude de M. Su Jyung-hsyong sur les vertus confucéennes du *jen* et du *yi*, la « bienfaisance » et l' « équité », une autre de M. Johannes Kakichi Kadowaki sur le Bouddhisme Zen, une troisième de M. Hirofusa Laurentius Kobayashi sur la culture japonaise, sous-titrée : *Du syncrétisme au pluralisme*. Le problème paraît être le suivant : étant donné que la vie spirituelle nippone est dominée par un mélange de Shintoïsme, de Bouddhisme, et « indirectement » de Confucianisme, que le Shintoïsme n'est pas une religion « *au sens chrétien* », que le Bouddhisme « *n'est pas non plus originellement une religion au sens européen* », que le Confucianisme « *n'est pas une religion, mais une sagesse semblable au Stoïcisme* », comment exorciser le démon syncrétiste sans compromettre une coexistence de bon ton, dans un pays qui s'occiden-

talise à folle allure ? Par la « tolérance » et le « pluralisme ». C'est trop ou trop peu. On suggère *in fine* que le Zen pourrait constituer « *une base excellente pour l'espérance eschatologique chrétienne* », ce qui apparaît tout de même un peu surprenant.

Enfin, M. Pierre Rondot consacre une solide étude au Caodaïsme, « *syncrétisme de notre temps* ». Nous ne saurions néanmoins y insister sans courir le risque de nous répéter. « *Le Caodaïsme,* lisons-nous en conclusion, *qui est, dans l'élite de ses adeptes, capable de parvenir à d'aussi subtiles constructions, mais simultanément d'organiser les masses de la population rurale et de leur procurer ordre et prospérité, représentait dans les années cinquante un beau résultat de l'effort humain. Les épreuves qui lui sont imposées aujourd'hui dans la crise du Sud Viêt-Nam, il ne les a pas occasionnées ; le Caodaïsme les supporte courageusement, sans perdre son sang-froid, alors que le Bouddhisme régulier ne le garde pas toujours. Dans une atmosphère de paix, le Caodaïsme aurait sans doute atteint un large et paisible développement.* ». Tout cela n'est pas historiquement contestable, encore qu'on puisse faire quelques réserves sur la « *prospérité* » des populations administrées par la secte. L'habileté d'un Pham Cong Tac n'est pas en cause, tout au contraire. Mais il reste, et tout en est faussé, que l'édifice repose sur l'imposture d'un syncrétisme aberrant.

Pierre Grison

Un des derniers numéros des *Cahiers de la Civilisation* Médiévale (avril-juin 1967, Xe année, N° 2) contient un article de M. Silvestro Fiore, diplômé du Centre d'Etudes Méditerranéennes de l'Université de Brandeis, sur les *Origines orientales de la légende du Graal.* Cette étude est assez décevante, puisque le sujet traité, c'est-à-dire nous dit l'auteur « la connexion entre le folklore celtique et les anciens mythes orientaux », doit faire l'objet d'une étude ultérieure qu'il nous promet prochaine. Son article est sans doute destiné simplement à prendre date. L'essentiel de son argumentation consiste, me semble-t-il, à instituer un parallélisme entre la légende du Graal et celle d'Osiris, mutilé par Typhon comme le fut le Roi-Pêcheur par son mystérieux ennemi. Il insiste sur l'identité du destin d'Osiris, dont la malédiction qui le frappait a été levée par son fils posthume Horus, avec le rôle joué dans la légende du Graal par Gahmuret, fils posthume de Perceval. Dans les deux récits la lance intervient comme dispensatrice de mort et de résurrection. Mais l'auteur manifeste une méconnaissance essentielle du sens des symboles traditionnels, quand il soutient que « le carac-

tère phallique attribué au Graal » fut oblitéré ultérieurement par son identification chrétienne avec l'hostie, le calice ou le ciboire. Il mélange des symboles absolument différents et il ignore la complémentarité lance-Coupe qui explique beaucoup mieux l'alliance de la lance avec le Graal, lance qui seule peut avoir un caractère phallique, alors que la coupe est parfaitement adaptée au sacerdoce celtique féminin. Quant à l'hostie son symbolisme d'aliment surressentiel s'identifie plus naturellement avec le poisson du Roi-Pêcheur et avec la puissance vitalisante qui y est attachée.

Remarquons enfin combien il est étonnant, en 1968, de voir un critique universitaire utiliser une terminologie de basse polémique et qualifier de « traditions païennes » toutes les traditions non-chrétiennes. Et il nous semble raisonnable d'estimer insuffisants les arguments que propose l'auteur pour établir une filiation égyptienne ou dyonisiaque à la légende du Graal, alors qu'il estime de son côté « insuffisante » la preuve de sa filiation celtique.

Luc Benoist.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 2-1968